HASAN ÜNAL NALBANTOĞLU Yan Yollar

HASAN ÜNAL NALBANTOĞLU

Yan Yollar

Düşünce, Bilgi, Sanat





HASAN ÜNAL NALBANTOĞLU 1947'de Ankara'da doğdu. Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nde sosyoloji öğrenimi gördü. Londra Üniversitesi'nde yüksek lisans, Hacettepe Üniversitesi'nde doktora yaptı. 1968-1990 arasında Hacettepe, ODTÜ, Durham ve Kaliforniya Üniversitesi-Berkeley'de ders verdi. 1990'dan beri ODTÜ Sosyoloji Bölümü'ndedir. Hazırladığı *Patikalar: Martin Heidegger ve Modern Çağ* adlı derleme 1997'de İmge Kitabevi Yayınları'nca; *Arayışlar - Bilim, Kültür, Üniversite* derlemesi 2009'da İletişim Yayınları'nca yayımlanmıştır.

İletişim ayrıca *Hasan Ünal Nalbantoğlu'na Armağan – Symbolae in Honorem* kitabını yayımlamıştır (2008; derleyenler Adile Arslan Avar - Devrim Sezer).

İletişim Yayınları 1450 • Politika Dizisi 83
ISBN-13: 978-975-05-0739-7

1. BASKI 2010, İstanbul
2. BASKI 2014, İstanbul

EDİTÖR Tanıl Bora
DİZİ KAPAK TASARIMI Utku Lomlu
KAPAK Suat Aysu
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Begüm Güzel
BASKI ve CİLT Sena Ofset SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 03 21

İletişim Yayınları SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih, 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

HASAN ÜNAL NALBANTOĞLU

Yan Yollar

Düşünce, Bilgi, Sanat



Gerçek dostlarıma.

İÇİNDEKİLER

Okur'a Not

Yazılarım arasından yaptığım seçkinin ilk kitabının* devamı olarak tasarladığım bu cilde alınan yazılar, öncekinin hazırlanışında etken aynı güdülerle, benzer bir emek sürecinden geçtiler. Başlardaki arzuma karşın, her zaman keyfe keder bir süreç de değildi içinden geçilen. İlk kitaba giriş niteliğinde yazılan notta vurgulanan hususlar bu kitap için de geçerliliklerini koruyorlar.

Öncekinden farklı olarak, bu kitaptaki yazıların daha özgül emek pratikleri ve temalardan oluşan bir tayf üzerinde dağıldığını baştan belirtmeliyim. Daha çok mimarlık, yazın, müzik ve dans gibi sanat pratikleri ve bu pratiklerin eyleyicilerinin bedencan ve zihin dinamikleriyle bu dinamiklerin ifade bulduğu söylemleri sarıp koşullayan baskın dünya görüşleri, meslekî, hukukî, vb. ideolojiler ve temalar kitabın kapsamını oluşturuyor. Bu mesele, sorun ve konuları bir 'uzman' gayretkeşliğiyle değil, bir *amatore* tutkusuyla işlemeye ve sorgulamaya özen gösterdiğime inanıyorum. Bu tutkunun sonucu olsa gerek, bir ikisi hariç hepsi de daha önce yayınlanmış olmakla birlikte, yazıların tümünü yeniden gözden geçirerek önemli gördüğüm,

(*) **Arayışlar** (İstanbul: İletişim Yay., 2009)

okura da önemli gelebilecek değişiklik ve eklemeleri yapmaktan kaçınmadım.

Umarım ki, bu girişimim de ortakduyusundan çok sağduyusu diri okurların gözünde de ayrıntılara benmerkezci, hoyratça bir saplanma olarak değil de, önceki kitaba giriş notumda yazdığım gibi, her yazıda göz dikilen 'mesele'nin hakkını vermeye yönelik "önsezi ve ayışların fırça darbeleri" olarak algılanacaktır. Kısacası, böyle görenlerin varlığını baştan kabullenen belki de fazlasıyla iyimser ve safdil inanış bu seçkideki yazılar okurların eleştirel bakışına sunulurken de hükmünü sürdürüyor. Bana da yazılarla okur arasından çekilmek kalıyor.

HASAN ÜNAL NALBANTOĞLU
Şubat 2010, Kavaklıdere-Ankara

I

Düşün, Söylem, Ürün

Matematik değerler aslında toplumsal-estetik değerler midir?*



Şu örnekle başlayalım: Yıllar önce izlediğim bir BBC belgeselinde tanıtılan ünlü matematikçi Andrew Wiles, Fransız matematikçi Pierre de Fermat'nın (1601-1665) 1637de koyduğu ve çözüm bekleyen "son teorem"i[1] üzerinde yıllarını harcayıp da bir sabah çözdüğüne kani olunca neler hissettiğini, kendisini çeken kamerayı unutmuşçasına, ortadaki boşluğun sonsuzluğuna gözlerini yeniden o anı yaşarcasına dikerek şöyle diyordu: "Çözüm işte orada, karşımdaydı: tarifsiz güzellikte, yalın

(*) "Bilgi ve Değer" Sempozyumu'nda (Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü, 17-18 Mayıs 2002) sunulan, ardından aynı başlıkla yayımlanan yazının [**Bilgi ve Değer**, der. Şahabettin Yalçın (Ankara: Vadi yayınları, 2002): 176-192] seçkinin bu cildinde ye almak üzere işlenmiş versiyonudur.

1 Fermat'nın Son Teoremi denilen bilmece, n'nin 2'den büyük olduğu durumda xn + yn = zn denkleminin tamsayılı çözümü olmadığını öne sürüyor. Bu teoremi sunulabilir kılmama şu andaki bilgim yeter değil; ama Simon Singh'in şu yazdıkları amacım açısından önemli: "Son Teorem, denizcileri güzel şarkılarıyla aldatan deniz perisi [*sic.*] gibi dahileri kendine çağırıyor, sonra da umutlarını söndürüveriyordu....Kuşaklar boyu matematikçilerin neredeyse saplantı halinde Fermat'nın Son Teoremi'yle ilgilenmiş olmasının iki nedeni vardı. Birincisi, tek adam olmanın acımasız çekiciliğiydi. Son Teorem, en son sınavdı, onu ispat edebilen...nicelerinin yapamadığını başarmış olacaktı...İkincisi de, Fermat'nın meydan okumasına karşılık vermeyi başaran kişinin, bir bulmacayı çözmüş olmanın masum tatmin duygusunu yaşayacak olmasıydı...İşte Andrew Wiles'ı Fermat karşısında heyecanlandıran şeyler de bunlardı." **Fermat'nın Son Teoremi**, çev. Sabir Yücesoy (İstanbul: Pan Yayıncılık, 1999): 158.

ve zarif [*indescribably beautiful, simple, elegant*]." Belli belirsiz bir tebessümü açan "ruhun gözü"yle sarf edilen bu sözcükler bir sanatçının aynı gözle yeni bitirdiği eseri karşısında duyduğu coşkunun ifadesinden pek farklı olmasa gerek.

Fermat'nın son teoreminin üç yüz yıl sonraki çözümü karşısında çağdaş bir matematikçi ve felsefecinin şöyle haykırdığı söylenir: "O denli güzel ki, doğru olması gerek!" Bu ifadenin tınısı antik çağın o birbiriyle kardeş *kalos* ve *agathos*'ununkinden başka bir şey olabilir mi?

Gerçekten de matematikçilerin sayılar, simgeler ve bunlarla kurulan soyut mantıksal önermeler karşısında duydukları bu aşk ilişkisi, bizzat ünlü matematikçilerce dile getirilmiştir. Bindokuzyüzdoksanaltı yılında 83 yaşında matematikçiler dünyasının yitirdiği, konusu sonsuzluk olduğu için matematiği tek sonsuzluk içeren insan etkinliği diye gören, bir ispatın da inanılmaz ölçüde güzel olabileceğine inanan ama neden öyle olduğunu açıklayamayan ünlü eksantrik matematikçi Paul Erdös'e atfedilen şu ifade görüşümüzü doğrular yönde: "Bu neden Beethoven'in Dokuzuncu Senfonisinin güzel olduğunu sormaya benzer. Görmüyorsan eğer, birisi anlatamaz sana. Ben biliyorum sayıların güzellik olduğunu. Onlar değilse eğer, o zaman hiç bir şey güzel değil."

Sayılara atfedilen güzellik ile münhasıran estetik alanının teorik tartışmalarına konu olan güzellik ölçüleri arasındaki yakınlık çoğu zihinleri meşgul edegelmiştir. Bunu özellikle bazılarınca sanatların en yücesi olarak nitelenen müzik ile matematik arasında kurulan yakın ilişki üzerine çalışmalarda gözlemleriz. Burada hatırlamamız gereken, müziğin tıpkı matematik gibi bir dış gerçeklik yerine yalnızca kendini temsil ediyor yani bir anlamda kendinden başka hiç bir şeyi temsil etmiyor (*non-representational*) oluşudur.

Gene biliniyor ki, matematiğin de estetiğin konusu sanatın da temellerinde bir belirsizlik ilkesi, sanatın durumunda da tekdoğrusal olmayan bir ilerleme hüküm sürmekte. Bir başka deyişle, tarihsel zaman bağlamında oldukları halde zamansızlığa işaret ediyor olmaları bir paradoksla karşı karşıya bıra-

kıyor bizleri. İşte büyük olasılıkla bu nedenledir ki, matematik de sanat da özgürlüğün alanları olarak düşünülüyorlar. Aynı nedenle, ikisi arasında giderek sıkı bir yakınlaşmadan, bağdan söz edebiliriz. J. W. N. Sullivan'ın (1886-1937) yapıtı *Aspects of Science*'da (1925) yazdıklarına bakılırsa, matematik tıpkı sanat gibi özgür ve yaratıcı imgelemin, dolayısıyla öznelliğin at koşturduğu bir alan. Onun yarattığı gerçeklik de bu yüzden poetik bir düzen sergilemekte. Sullivan şöyle demekte:

> "Matematik, tıpkı müzik ya da bir başka sanat gibi, özbilincimize tümüyle ermemizin yollarından biridir. Matematiğin önemi tam da onun bir sanat olduğu gerçekliğinde yatar. Bizi zihnimizin doğası hakkında bilgilendirirken, zihnimize dayanan çok şey hakkında da bilgilendirir. Matematik sonsuzca varolanın uzak bir bölgesini keşfetmemizi sağlamaz; yalnızca varolanın nereye kadar bizim varoluş tarzımıza bağlı olduğunu görmemizde yardımcı olur. Evrenin yasa koyucuları bizleriz. Belki de yarattıklarımız dışında hiç bir şeyi deneyimlemek bile mümkün olmadığı gibi, matematiksel yaratılarımızın en yücesi de maddi evren."[2]

İşte karşımızdaki güçlük: Örneğin müzik ve iç içe olduğu sayı ve dizgelerin sirenlerin şarkısına da benzetilebilecek grameri insan yapıntısı mı yoksa Platon'un da savladığı gibi zaten 'şey'lerin doğasında olan sayısal müziğin usumuz ve gönlümüzdeki elçisi mi?

İlki doğruysa, yani matematik tıpkı bir parçasını oluşturduğu biçimsel mantık gibi insan zekâsının icâdı aksiyomatik bir tümdengelim sistemi ise, o zaman Goethe'nin matematiğin to-

---

2 Alıntı için bkz. http://www.cut-the-knot.com/manifesto/beauty.shtml. Ayrıca, G. Steiner, **Grammars of Creation** (London: Faber and Faber, 2001): 60-61. Steiner, York Üniversitesindeki aynı başlıklı konuşmasında da ["Grammars of Creation," with an intro. by Maurice Elliott (taken from: Light Onwords/ Light Onwards, Living Literacies Text of the Nov. 14-16, 2002 Conference, Part Four: Images)] matematik ile sanatlar, özellikle müzik arasındaki yakın ilişkiyi irdelemektedir. [konuşma metni için bkz. http://www.nald.ca/fulltext/ ltonword/part4/steiner/cover.htm] Hem kitabının hem de bu konuşmasının başlığını süsleyen 'gramer'den Steiner'in geniş anlamda ne anladığını sorarsak, "zihnin ve düşüncenin müziği" yanıtıyla karşılaşıyoruz.

tolojiler dizisinden başka bir şey olmadığı yargısına kulak kabartmak zorundayız. Goethe'ye göre:

> "Matematik sarsılmaz sonuçlar verdiği yollu tümüyle yanlış bir üne sahiptir. Onun sarsılmazlığı özdeşlikten, kendisiyle aynılıktan [*Identität*; *identity*] başka bir şey değildir. İki kere iki dört etmez; o yalnızca iki kere ikidir, kısa söylemek için ona dört deriz. Ama dört dendiğinde yeni hiç bir şey yok bunda. Ve bu durum varılan sonuçlarda sürer gider; ta ki yüksek formüllerde özdeşlik görüşümüzden silinip gidene dek."[3]

En azından Fisagorculuğun güçlü esintileri altında yazan Platon'un *Timaios*'undaki maddeye biçim veren tanrısal güç yani *demiourgos*, insan toplumunu sürekli tehdidi altında bulunduran kargaşa, düzensizlik, *kaos* karşısında müziğin sesine kulak veren ve güzelin sanatçısı o yüce matematikçi-mimardan başka nedir ki? Eğer insan varlığın tonal skalasında yerini alacaksa, kosmos kaosun yerini almalıdır ve burada çirkin olana yer yoktur.[4] Steiner'e göre, Platon'un *demiurgos*u işi bittikten sonra işliğinde hiç bir artık ve cüruf bırakmaz.[5] *Kosmos*, arı duru bir usun imgesidir ve buradan İslâm matematikçilerine, Leibnitz'e uzanan yolda sayıların müziğiyle başlayan *mathesis*'in belirdiği de gözden kaçmaz.

Dahası, müziğin armonileri ve bu armonilerin modülasyonu, nerdeyse yoğuran tanrısal bir elle devlet yönetme sanatıyla, düzen yasalarının konulmasıyla da kaynaşır. (burada siya-

---

3 Gene bkz. Steiner, Grammars of Creation: 59.

4 Oysa buradaki kosmos düzlemeciliğinde her bakımdan sorun var. Bir başka yazımda Adorno'ya da göndermeli yazdığım gibi, "hiç bir şey salt güzel ya da salt çirkin olmadığı gibi, bir şeyin alışkanlıkla hemen [*die Unmittelbarkeit*] güzel ya da çirkin diye niteleyerek ne mutlaklaştırmanın ne de göreli kılmanın bir anlamı var. Dahası, sanatı sırf güzellikle özdeş kılmak fazla basit bir indirgemecilik. Oysa, modern estetik alanındaki yavansöylemlerde çok sık gözden kaçırılan bir gerçek var ki, o da güzelin karşıtı çirkini [*die Häßlichkeit*] kendi bünyesinde taşımasının, aslında onun gücünü artırıyor olması." Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Etik, Estetik, Teknik," **Defter**, No. 45 (Kış 2002): 213 ve not 43; ayrıca bkz. Theodor W. Adorno, **Ästhetische Theorie** (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1973): 406, 407.[İng.: **Aesthetic Theory**, tr. by Robert Hullot-Kantor (London: The Athlone Press 1997): 273.]

5 A.g.y.: 56.

setin alanına nerdeyse girdik sayılır) Adalet ve hakçılık nerdeyse tanrısal yaratının müziksel bir yansımasıdır Steiner'in ifadesiyle. Steiner bu teşhisine şu değerlendirmeyi de eklemeden edemez:

> "*Timaios*'da konulan yaratı gramerinde kalos sözcüğü biçimi güzel, ilişkiye girdiğinde de armonik olana ve ahlâken hayranlık uyandırana işaret etmektedir. Teolojik, metafizik ve estetik olanın birbiriyle bu denli yakın eklenişine başka hiç bir yerde rastlanmaz.
>
> Fizikçiler buna 'soğuk füzyon' diyebilirler. *Timaios*'dan ayrıksı bir ürperti yayılır. Platon'un mimarı bir kübist, bir keskin kenar ve köşeler virtüözüdür. Yöntemi de gülmeyi unutmuş bir Brancusi'nin ya da bir Mondrian'ınkidir. Ama Plato için ne denli önem taşıdığı tartışma götürmez olan matematikselin büyüsü sanatların alanında zirvede yer tutar. Müziğin evi de en açık biçimde buradadır."[6]

Her durumda, modern yaşam ve de modernizmin egemen olduğu koşullar altında en başta matematik olmak üzere bilginin önünde sonunda tarihüstü sayılmasının önemli sonuçları olduğunu söyleyebiliriz. Her şeyden önce, sayıların dünyası *Idea*'ların en mutlak olanı idi; gerçekliğin sayılarla, geometrik şekillerle ifade edilebilir kesimi –öteki kısmı bilginin hep böğründe diken gibi kalsa da– görgül gerçeklikteki kaosun tümüyle dışında kalan bu düzenlilikler dünyasınca gene de kapsanabiliyordu ya, önemli olan da buydu. Kavramlaştırma düzeyinde kökenleri Platon'dan da öncelere giden kaos karşısında kozmos arayışı hiç kuşkusuz salt matematik bilimiyle sınırlı kalmadı. Buradaki yüceltilmiş *mimesis* örneğin modern mimarlıkta da ifadesini bulur. Le Corbusier'nin "platoncu görkem, matematiksel düzen"den manifestosunda söz ediyor olması, temel planlara büyük öncelik vermesi, matematiksel hesaplamaya dönmesini çağdaş mimarlıktan bekliyor olması, küp, koni, piramit ve silindir gibi asal geometrik şekiller yoluyla matematiksel, dolayısıyla 'Apolloncu' ruhu mimar-

6 A.g.y.: 58.

lık pratiğinde yerleştirmeye çabalaması hiç kuşkusuz bir rastlantı değil.[7]

Biliyoruz ki, 'Modern Çağ'ı damgalayan hususlardan biri de, Tanrının 'sonsuzluğu'nun yerine teknolojinin ilâhî 'sınırsızlığı' geçeli, âlemin 'hakikati'ni bizlere artık 'Tanrının'kelâmı'nın (*logos*) değil, matematik kodlarının gösteriyor oluşu. Unutmayalım, bizim buradaki asıl derdimiz, 'modern' olanın altını çizerek, 'çağdaşlık' koşullarında matematik değerlerle estetik değerler arasındaki yakın ilişkiye ne olduğu üzerine düşünmek. Ne Wiles ne Erdös ne de Nash Platon'un dil-dünyasında yaşamıyorlar; bu nedenle onların matematiği bir 'sanat' olarak yaşayışları ne ölçüde yoğun olursa olsun, ne bir Platon'un (yaklaşık İ.Ö. 427-347) ne de bir Abu Ja'far Muhammad ibn Musa Al-Khwarizmi'nin (İ.S. 780 [?]-850) dünyalarına özgü sanatsılıkla özdeş kılınamaz (örneğin, bir "algoritma" sözcüğünü Al-Khwarizmi'ye geri götürmek gibi bir sürü örnek de bunun tersini tanıtlamaya yetmez). Tarih içinde günümüzden uzak geçmişe çekilen düzyol, sözgelimi matematik tarihinde olduğu varsayılan doğrusal nedensellikler zinciri ve miras-mülkiyet ilişkisi aslında bir kurgudan ibaret. Tarih öyküsü gerçekte bizleri bir sürü kopukluklar ve sıçramalarla yüz yüze bırakmakta. Bu en fazla da modern çağ için söylenebilir. Hegel'in çok iyi farkettiği gibi, huzursuz[8] bilinç demek olan "modernizme geçişin parolası"nı Steiner'in benzersiz deyişiyle, 'bitmemişlik'te arayacaksak ve "modernlik çoğu kez eskizi bitmiş resme tercih ediyor ve taslağı, kamuya sunulacak metin yerine üzerindeki düzeltmelerle kaotik olanı ödüllendiriyorsa"[9] eğer, bütün *meta*-dil

---

7 Bkz. Julian Roberts, "Melancholy Meanings: Architecture, Postmodernity and Philosophy," **The Postmodern Arts: An Introductory Reader**, ed. by Nigel Wheale (London: Routledge, 1995): 131-133. Bu vesileyle, matematik dilinin mimari tasarımda kullanılışını ve estetik imgelemle ilişkisini tartışan bir çalışma için ayrıca bkz. David Booth, "Mathematics as a Design Tool: The Case of Architecture Reconsidered," **Design Issues**, XII/3 (Autumn, 1996): 77-87.

8 Bkz. G. W. F. Hegel, **Hegel's Science of Logic**, tr. by A. V. Miller (London: George Allen Unwin, 1976 [1969]) "Preface to the Second Edition" [November 7, 1831]: 40; 42.

9 "Bitmemişlik modernizme geçişin parolasıdır. Ondokuzuncu yüzyıl bilgi kuramı ve tarihsiciliğinin sistematik kurguları, Coleridge'in mizahi biçimde

görünümüne karşın matematik neden tarihin akışında varılan bu durumun dışında kalsın ki?

Doğaldır ki, modern öznelliğin vazgeçemediği ünlüler geçidinde boy göstermelerinde doğru ya da yanlış payımız olan çağdaş matematikçiler arasında da kuşkusuz farklar vardır. Örneğin, hız ve sürekli devinim yaşamış bulunan bir Paul Erdös'ün tarzının, ilginçtir matematik değil de iktisat alanında 1994 Nobel Ödülüne değer görülen, hakkında yazılan kitabın Hollywood kültür/sinema endüstrisince katledilişi ile ünü geniş çevrelere yayılan bir John Forbes Nash'e özgü ağır derin ve sabit fikirli çalışma tarzından farklı olduğu söylenmemiş midir?[10]

Matematikçilerin dünyası, matematikçi G.H. Hardy'nin (1877-1947) ünlü *A mathematician's apology*'sinin[11] (1940)

---

yansıttığı ve Hegel ile August Comte tarafından dev biçimde sunulan *omnium gatherum* silinir orada." ["Incompletion is the password to modernism. The systematic constructs of nineteenth-century epistemology and historicism, the omnium gatherum humorously projected by Coleridge and given leviathan form by Hegel, by August Comte, have faded."] diyerek başlatır Steiner, Walter Benjamin'in bitmemiş *Pasajlar* tasarısının İngilizce çevirisi üzerine bir yazısını; bkz. George Steiner, "Work in Progress; Shops, sewers, boredom, barricades: Walter Benjamin's mappings of Paris above and below ground," **The Times Literary Supplement**, No. 5044 (December 3, 1999): 3-4. Yukarıdaki kısa alıntı için gene bkz. **Grammars of Creation**: 57.

10 Örneğin, bu alandaki üç kitabın eleştirisi şu yazı: Brian Rotman, "Fortress Mathematica" **London Review of Books** XX/ 18 (17 September 1998).

11 G. H. Hardy'nin kitabı bir matematikçinin nasıl düşündüğü ve matematikten alınan haz konusunda en görkemli yapıtlardan biri sayıldığı kadar, dikkatli okunduğunda insanı saran bir hüzünle de doludur bazılarına göre. Hocası C. P. Snow, Hardy'nin kitabı üzerine şöyle demiş:

"*Bir matematikçinin apolojisi* metin olarak hak ettiği dikkatle okunduğunda insanı sarıp koyvermeyen bir kederle doludur. Evet çok zeki ve keskin ve de düşünsel olarak coşkulu bir ruhta; evet, halâ billur parlaklığında bir açık seçiklik var onda; evet, o yaratıcı bir sanatçının vasiyeti. Ama aynı zamanda da üstüne fazla basmadan stoik bir biçimde bir zamanlar varolmuş ve bir daha geri gelmeyecek yaratıcı güçlerin ardından yakılan tutkulu bir ağıt da bu kitap. Dil[imiz]de böyle bir başkasını görmedim. Bunun bir nedeni yazma yetisiyle armağanlanmış bir çoğu böyle ağıt yakarken onu hissetmez. Bir yazarın böylesine kesin bir hakikatle artık tümüyle tükendiğine ayması çok enderdir." ["A mathematicians apology is, if read with the textual attention it deserves, a book of haunting sadness. Yes, it is witty and sharp with intellectual high spirits: yes, the crystalline clarity and candour are still there: yes, it is the testament of a creative artist. But it is also, in an understated stoical fashion, a passionate lament for creative powers that used to be and that will never come again. I

başlarında yazdığı gibi bir 'melankolik deneyim' ise, matematikçiler tam da bu noktada istençlerini ezip geçen bir çekim gücüyle düşünüm içinde başını alıp giden bir filozof ya da ciddi düşünürden farklı bir yerde olmasalar gerek. Başkalarınca bir an için belirli bir uzaklığa çekilip de içinde sürüklendikleri, tüm yaşamlarını adadıkları uğraşa dışarıdan bakmaları istendiğinde, bocalayarak uğraşları hakkında konuşmaktan kaçınmalarını, onun yerine işlerini sürdürmeyi tercih edişlerini anlayabiliriz. Ciddi her düşünce eylemi böyledir zaten. Bizim bu yazıdaki bir derdimiz de, matematikçilerin kendi uğraşlarıyla kurdukları düşsel ilişkinin ne olduğu ve kendilerine ya da başkalarına bunu ifade ettiklerinde kullandıkları dilin estetik deneyimi aktaran sözcüklerle arasındaki şaşırtıcı benzerlik zaten.

Sahi, modernlik koşullarında çalışan çağdaş matematikçinin kendi maddi pratiğiyle kurduğu o kendiliğinden (yani meslek/uğraş insanı olarak), düşsel ilişki nasıl bir şeydir acaba? Burada onun dünya görüşü, siyasi fikirleri, dinsel inançları maddi pratiğini nasıl etkiler? Ana bir soru da bu işte.[12]

---

know nothing like it in the language: partly because most people with the literary gift to express such a lament don't come to feel it: it is very rare for a writer to realise, with the finality of truth, that he is absolutely finished."] Aynı şeyi Steiner sanat yapıtları için şöyle dile getirmekteydi: " 'Oku beni, seyreyle beni, dinle beni,' der ciddi edebiyat, sanat ve müzik yapıtı, 'böylelikle bitmemişliğimin sevinç dolu hüznünü, sürekli yenilenen hayretini paylaş. Eylemdeki bu bitmemişlikten, ulaştığım en üst noktanın hemen ötesinde duran, [ulaşamadığım] şeyden insan tinine ne kanıt gelirse onu türeteceksin böylece.' " ["'Read me, look at me, listen to me, " says the significant work of literature, art, and music, 'and you will share in the joyous sadness, in the constantly re-newed wonder, of my incompletion. You will derive from this incompletion in action what evidence is given to the human spirit of that which lies beyond, just beyond, my highest reach.' "] Grammars of Creation: 191. [vurgular benim]

Ama *A mathematician's apology* içinde Hardy'nin matematik hakkındaki şu düşünceleri bizim için esas çok çarpıcı olan değil mi?

"Matematikçinin figürleri tıpkı ressam ya da ozanınkiler gibi güzel, fikirleri de tıpkı renkler ya da sözcükler gibi birbiriyle uyum içinde olmalıdır. Dünyada çirkin matematik için sürekli bir yer olamaz." ["The mathematician's patterns, like those of the painter's or the poet's, must be beautiful, the ideas, like the colours or the words, must fit together in a harmonious way. There is no permanent place in the world for ugly mathematics."]

12 Robert Young şunu yazmıştır örneğin: "The hardest case is, of course, mathematics –the so-called 'queen of the sciences'– but there is a group of people who are learning to treat mathematics and quantification historically, as a so-

Bunun aynı zamanda modern anlamda (yani 'öznellik' temelinde) estetize edilmiş bir ilişki olduğunu rahatlıkla öne sürebiliriz. Althusser de o kendine özgü dille felsefecilerin kuru mantığı lezzetlendirme çabalarını değerlendirirken, matematikçilerle bir benzeşim kurarak –biz de yukarıda benzer bir şey yapmamış mıydık?– şöyle yazmaktadır:

> "Bir matematik ispatta yatan inceliği takdir etmesini bilen her matematikçi örneğinde olduğu gibi, her felsefecinin gönlünde de bir sanatseverin uyukladığının tümüyle farkındayım. Bir sistem inşasının yalnızca mantık sorunu olmakla kalmayıp, aynı zamanda bir estetik sorunu da olduğuna Kant'la birlikte inanan felsefecilerin sayısında hiç sıkıntı çekmeyiz. Mantığın yetmediği yerde (ya da mantığın hazmedilmesini kolaylaştırmak için) çorbaya hep biraz estetik katılır-özellikle de *Güzel* ve *İyi* [kategorileri]. Bu ikili de tarih içinde kibar çevrelerin dikkatini çekmek amacıyla ortalıkta hep kol kola görünmeyi âdet edinmişlerdir."[13]

---

cial product, for example, Imré Lakatos, David Bloor, Luke Hodgkin, .., Chris Knee, and myself." Robert Young, "Science is a Labour Process," önceden *British Society for Social Responsibility in Science* adlı kuruluşun 'Science Under Capitalism' (1979) başlıklı toplantısına sunulan yazının Science for People, 43/44, s. 31-37'de çıkan kısa biçiminden. Yazıya şu web sitesinde ulaşılabilir: http://www.human-nature.com/rmyoung/papers/slp1.html. Bu vesileyle bkz. Luke Hodgkin, "Mathematics as Ideology and Politics" in Levidow. L. (ed.) **Radical Science Essays** (London: Free Association Books, 1986): 173-197. Önceki bir yazımda özellikle dikkatleri çekmeye çalıştığım gibi, ilk kez Louis Althusser tarafından altı çizilmiş bir kavram var: o da "kendiliğinden ideoloji/felsefe" kavramı. Bkz. Louis Althusser, **Philosophie et philosophie spontanée des savants** (Paris: François Maspero, 1974) [Türkçe çev.: **Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi**, çev. Ömür Sezgin (Ankara: Birey ve Toplum Yayıncılık, 1984)]. Bilenler anımsayacaklardır; "kendiliğinden ideoloji" (*idéologie spontanée*) denilince, matematikçiler dahil kendi disiplin ve meslek pratikleriyle haşır neşir tüm eyleyicilerin birey ya da grup olarak ne siyasi ideolojileri ne de genelde dünyayı kavrayışları (*conception du monde*) anlaşılmamaktadır. "Kendiliğinden ideoloji"den anlaşılması gereken, bir disiplin ve meslek mensuplarının genellikle farkında bile olmadan ve sorgulamaksızın kendi pratikleriyle sürdürdükleri 'düşsel' ilişkidir. Bkz. "Modern Mimarlık Pratiği ve Söylemi" **Çizgi Ötesinden: Modern Üniversite, Sanat, Mimarlık** (Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları, 2000): 124, not 28.

13 Louis Althusser, "The Transformation of Philosophy," **Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists and Other Essays**, ed. with an

Dahası matematikçi de onun hakkında başkalarınca yaratılan onca efsanelere, örneğin Hollywood filmlerine karşın, öyle pek de fildişi kule insanı değildir. Bunun tarihte en bariz örneklerinden biri de, Cumhuriyetçi görüşleriyle tanınan ve bir oyuna getirildiği kuşkusunu uyandıran bir düello sonucu yaşamını yitiren ünlü Fransız matematikçi Evariste Galois.[14]

Bugün matematiksel fizik merkezli bir bilimin misyon ve yönteminin egemen olduğu Günbatısında usa dayandığı düşünülen düşünce hâlâ Fisagorcu fantezilerin gölgesinde. En başta "matematik ne işe yarar?" sorusuyla yüzleşen matematikçiler, ve elbette evren denilen kitabın dilinin Tanrı tarafından matematik olarak saptandığı inancına sahip pîrleri, üstâd Galileo Galilei'nin (1564-1642) bu imanını sorgulamaya cesaret edeme-

Intro. by Gregory Elliott (London: Verso, 1990): 251-252. İlgili yazımda da işaret etmeye çalıştığım gibi, Türkçeye "...her felsefecinin gönlünde de bir sanatseverin uyukladığının..." olarak çevirdiğim tümce İngilizce çeviride there slumbers a lover of the arts..." [altını ben çizdim] şeklinde geçiyor. Althusser, her zamanki mecazlama yeteneğiyle, Kant'ın Hume'u okumakla "dogmatik uykusundan uyandığı" yolundaki itirafındaki "*slumber*" sözcüğünü kullanarak, dünyaya hiç bir şey borçlu olmayan "Özne"nin "bağımsız estetik yargı yetisi" varsayımına dayalı Kantgil ve Kant'çı estetik anlayışı tam da dogmatik bir uyku biçimi olması nedeniyle eleştirmiş olmaktadır. Gene bkz. "Modern Mimarlık Pratiği ve Söylemi*" **Çizgi Ötesinden: Modern Üniversite, Sanat, Mimarlık**, (Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları, 2000): 124, not 28. [Aynı yazı daha önce şu başlıkla çıkmıştır: "Türkiye'de Modern Mimarlık Pratiği ve Söylemi" **70 Sonrası Mimarlık: Tartışmalar** (Ankara: Mimarlar Derneği-1927 yay., 1996)].

14 Eşitlik, Özgürlük ve Kardeşlik ilkelerinin sarsılmaz bir savunucusu olan romantik radikal Cumhuriyetçi Galois'nin polisçe tezgâhlanan bir pusu olduğu kuşkusu uyandıran ve ölümüyle sonuçlanan düellodan hemen önceki gece defterine çözümüne nerdeyse yaklaştığı ama zaman kalmadığı için şu anda bitiremeyeceğini yazdığı [iki kez yazılan "*Je n'ai pas le temps*"] fonksiyonel analizin yanında yaptığı şekiller, çiziktirmeler ve satırlar arasında Fransız Devriminin evrensel ilkelerini ifade etmek yanında, matematik dilinde de kullanılan sözcükleri (*République; unité; indivisibilité de la république; Liberté, égalité, fraternité ou la mort*) serpiştirmesi çok düşündürücü. Ayrıca beşinci dereceden cebir denklemleriyle ilgili olarak en azından bir yıldır kafasında olan sonuçları açmaya zamanı kalmamış da olsa, Galois derin bir hüzünle dolu bu şok edici ender bir örnek olarak, şu yazdığıyla herkesi zor durumda bırakıyor: "*On trouvera la démonstration.*" Bkz. George Steiner, **Grammars of Creation**: 209-212. Buradaki arı matematiğe ait teorik yaratı çabasının 'uygulamalı' matematiğin yararcı ve îcâda dönük işleyişinden farklı olduğunun bir kez daha altını çizmeliyiz. Steiner'in öz deyişiyle: "Mûcid patent peşindedir." A.g.y.: 183.

yen fizikçileri düşündüğümüzde, 'şeyler'deki musikinin bizim îcâdımız mı olduğu kuşkusu ister istemez usumuzda yer ediyor.

Bu ise kaçınılmaz olarak insanın aklına Heidegger'in "çerçeveleme" (*Ge-stell*) kavramını getiriyor. Şeylerin doğuş, olagelişi olan Yunanca *phúsis* sözcüğünden kaynaklanmakla birlikte o sözcüğün anlattığından çok farklı olarak, "doğa" denilince artık tekdüze bir resim/sayısal tablodan söz ediyoruz ve şeylere, şeylerin akışına bakışımız bu çerçeveden geçerek işlemekte. En başta da matematiksel fizik olmak üzere bilimler ve toplumsal yaşamın tüm düzlemlerinde giderek artık sihrini yitirmiş ve şablonlar yardımıyla incelenebilir, işlenebilir ve dahası kendisi ya da bilgisi mülkümüze geçirilebilir nesnelere dönüştürülmüş şeyleri yeni bir *lingua franca* ile bakışımız altında tutuyoruz.

Bu yüzden aynı George Steiner, bilimler, teknoloji, felsefi mantık ve gündelik yaşamımızın makineleşmesi/mekanikleşmesi üzerine çökmüş bir matematik emperyalizminden ["*imperialism of the mathematical in the sciences, in technology, in philosophical logic and the mechanization of our daily lives*"] söz açıp, hatta nerdeyse genelde modern yaşamın matematikten başka dil konuşamadığını ("Matematikçe konuşan salt doğa değil, modern yaşamdır da." ["*It is not only nature which speaks mathematics, it is modern life.*"]) diyecek kadar keskin ifadeler kullanarak, salt bilimlerde değil, yaşamın kendinde de tekdüze bir dilin egemenliği altında kalmanın mahzurları karşısında bizleri uyarmakta.[15]

Ayrıca, unutmamalı ki büyüden arınmış bu yeni ortamda sayılar da 'şey'ler olarak sözgelimi onlara yüklenen Fisagorcu sihirden arındırılmıştır ve matematik aksiyomları, postülaları, teorem ve bilmeceleri ile içi boş mantıksal önermelerden oluştuğunu düşünebileceğimiz bir tümdengelim sistemi olarak "Özne"nin usyürütüşünün temel 'gereci'ne dönüşmüştür. Modern teorik matematikçinin o melankolik estetiğinin de sihirden arınmış bu yeni dil/dünyanın içinde yer aldığını unutmamak gerekiyor.

---

15 George Steiner, **My Unwritten Books** (London: Weidenfeld and Nicholson, 2008), Chapter 3, "School Term": 143, 151.

Matematik dilinin sihirli sayılarını (örneğin "Altın Oran" 1.61) 'şey'lerde aramak gibi bir büyünün altında matematikçi ve diğer bilimcilerin araştırmalarını ve zihin egzersizlerini sürdürmeleri ise, geçmişin büyüsünden arınmış yeni cesur dünyada sanki uzak bir geçmişin kalıntısı gibi. Ama bulunacak olan ya şeylerin kendisinde değil de, Marcel Duchamp'ın *objet trouvé*'sine benzer biçimde 'şey'lerden yalnızca birinde, uylaşımsallığı su götürmez bir tür dilde (matematik dili) ise?

Bu noktadaki zorluğu düşündüğümüzde, Heidegger'in *Zollikon Seminerleri*'nde modern bilimleri tartışırken işaret ettiği bazı gerçekleri, örneğin sayıların dilinin fizikte bile sınırlı uygulanırlık taşıdığı gerçeğini de göz ardı edemeyiz.

> "Salt sizin ölçtüğünüz olgusundan yola çıkarak bir şey ölçülebilir olabilir mi?" diye sorar Heidegger. Yanıt: "Hayır. Öyleyse, ölçülebilirlik en azından şeyin de bir özelliği...Ama ölçülebilirlik [sözgelimi] şu masanın sertliği ya da kahverengi olması ile aynı türden bir nitelik mi?"[16]

Öyleyse, aslında mantık ile matematik arasındaki iç ilişki (aksiyomatik, postülalar vb.) –Frege'nin matematiği tümüyle mantığa oturtma çabasını hatırlayalım– keskin köşeliliğine

16 Örneğin: "Bir şey kesin; eğer doğa bilimlerindeki düşünce tarzında kendinizi evinizde hissediyorsanız, o zaman düşünceniz hep doğaya yönelik olacaktır. Ama soruyorum sizlere: burada doğa denilince ne kastediliyor? Doğa bilimlerinin temsil ettiği doğanın temel özelliği yasaya uygunluktur. Sayılabilir, hesaplanabilirlik bu yasaya uygunluğun sonucudur. Varolan her şey arasından yalnızca ölçülebilir, hesaplanabilir olan kale alınır. Tüm öteki özellikler göz ardı edilir. Şimdi sorumuz şu: Doğa hakkında böyle düşünmenin dayandığı önsayıltılar neler? Öncelikle önem taşıyan ne burada? Homojen bir mekân ve homojen bir zaman tasarlamak...[Fizik biliminde] deney ve sonuçları teorinin koyduğu çerçeve ötesine geçmez. Deney doğayla tekabüliyeti açısından değil, teori tarafından ne konuşlandırıldıysa ona göre düşünülür. Teorice konuşlandırılan ise bilimsel temsiliyetlere, örneğin Galileo'nunkine göre doğanın tasarımlanışıdır. Ama bugün fiziğin öncü düşünürleri bile fiziğin kaçınılmaz iç sınırlılıklarını açıklığa kavuşturma çabası içindeler. İlke olarak fizik bunu başarabilecek mi, bu hâlâ şüpheli." **Zollikoner Seminare: Protokolle-Zwiegespräche-Briefe**, Herausgegeben von Medard Boss, 2. Auflage (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994): 127-128, 30-31, 34. [İng.: **Zollikon Seminars: Protocols-Conversations-Letters**, tr. by Franz Mayr and Richard Askay (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2001): 98, 25, 27.]

karşın, aslında bir bulanıklık, bir metafizik kara delik üzerinde asılı duruyor. Dahası, burada savladığımız gibi, matematiğin gerçekliğiyle kurulan ilişkinin *élan vital*'i nerdeyse bir din gibi olsa da bu dilin bezenişi ve yaşanışı estetik bir bezemeyle gerçekleşiyor.

Heidegger *Die Frage nach dem Ding*[17] başlığıyla yayınlanan Freiburg Üniversitesi, 1935-36 Kış Yarıyılı dersinde matematiğin özgün ve kökteki anlamı üzerine o eşsiz tartışmasında bunu açmamış mıydı? Başta değindiğimiz ve Althusser'in matematikçiler yanında felsefecilere de atfettiği "Güzel" ve "İyi" kategorileri de aslında *ta mathemata*'nın o ilk ve özgün dünyasında "*to kalon*" ve "*to agathon*" olarak geçmiyor muydu? Güzel olan aynı zamanda iyi ve doğru olandır diye de düşlenmemiş miydi?

Öyle görünüyor ki, Steiner'in doğru teşhisiyle bilim ve teknolojinin ilerlemesi bunları düşünmemiz için gereken seçkin yalnızlığın derecesiyle ters orantılı ise,[18] bugün bu gelişmenin acı meyvelerini topluyoruz. Birinci Dünya Savaşı'nın ilk ciddi mesajını verdiği güven yıkımı, ardından Einstein'ın tutucu düzen anlayışının bir türlü kabullenemediği *quantum* fiziğindeki 'belirsizlik ilkesi' gibi örnekler düşünüldüğünde, genelde Batı uygarlığı, özelde de ona özgü düşünce akımları geri gelen "kaos"la baş etmek durumunda. Yeni kaos teorilerinde kaosta da bir düzenlilik sergilendiği varsayımı, temelde kaosu kozmosun bir altörneği gibi görmek çaba bir korkunun da belirtisi.

Matematiğin ve estetiğin alışılagelmiş kalıpları da bunun dışında kalamaz. Bu durumda berrakmış yanılsaması yaratan hazırcevaplıklara sığınmak yerine, Hegel'in de bir zamanlar altını çizdiği, konusu gereği "saydam olmayan" bir düşünce kaotik bir dünyayı anlamak için belki de daha uygun.

Gelelim sonunda bize. Teknobilimsellik içinde yitmekte olan "Batı Metafiziği"nin tarihsel zincirinde çok uzun zaman-

17 **Die Frage nach dem Ding: Zu Kants Lehre von den Transzendentalen Grundsätzen, Gesamtausgabe**, Band 41 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984): 69-108. [İng.: **What is a Thing?**, tr. W. B. Barton, Jr. & Vera Deutsch (South Bend, Indiana: Regnery/Gateway, Inc., 1967): 69-108.]

18 Steiner, **Grammars of Creation**: 213.

dır yer almış bir coğrafyanın insanları olarak, 'Batı'ya özgü simgesellik ve estetiği doğurmadan birçok başarı altına imza atmış bulunan "güneşin doğduğu yer"deki uygarlıkları bu ülkede doğru dürüst incelemeye başlamadık henüz. Bu yönde yepyeni bir diyalogu açmaya çabalarken, günün vurdumduymaz ortamında belleklerden silinip giden ya da ancak yakın geçmişte belleklerin tozlu köşelerinden çekinceyle çekilip açılan bazı çalışmalar[19] ötesinde de girişimlerde bulunmamızın zamanı gelmedi mi hâlâ? Yoksa bu yolun açılmasını gene "günbatımı" ülkesinden mi bekleyeceğiz?[20]

---

19 Özellikle bkz. Joseph Needham, "Çin'de ve Batı'da Matematik ve Bilim," **Doğu'nun Bilgisi, Batının Bilimi** başlığıyla çevrilip yayınlanan üç yazısı, çev. Hasan Ünal Nalbantoğlu *et. al.*, (Ankara: Türkiye Mimarlar Odası, Bilim ve Teknoloji Serisi, No. 1, 1984): 46-82. [yazının aslı bir kaç yerde çıkmış olmakla birlikte, esas olarak bkz. Joseph Needham, **Science and Civilization in China** Vol. III (Cambridge: CUP, 1959): 150vd].

20 Bu konuda yakın geçmişte Fransa'da gerçekleştirilen bir uluslararası kolokyumdan söz etmeden geçmeyelim: **Mathématiques dans L'Océan Indien**,. [Actes du colloque d'histoire des sciences de La Réunion (IUFM-APMEP-ILA) Saint-Denis de La Réunion France, 3-7 Novembre 1997] Burada okunan bildiriler ve atölye çalışmaları şu başlıkla yayınlandı: [**L'Océan Indien au carrefour des mathématiques arabes**, chinoises, européennes et indiennes. **Actes du colloque de Saint-Denis de La Réunion, 3-7 novembre 1997**. Editeur IUFM de La Réunion Saint-Denis de La Réunion, 1998 Format 16 cm x 24 cm, 456 p. Bibliogr. mult ISBN 2-9513189-0-1]. Ayrıca, **Bulletin d'information de l'Association des Professeurs de Mathématiques de l'Enseignement Public** [BGV] (Mars 1998) sayısındaki André Laurent imzalı bir yazıdan naklen şunlar söylenmekte: "Si l'histoire des nombres a occupé une bonne partie des travaux du colloque, on a pu aussi, selon le choix des ateliers, pratiquer la calligraphie (arabe ou chinoise), comparer les théories grecques et chinoises sur la constitution de la matière et sur la mécanique, remonter aux origines de la géométrie, ou s'intéresser aux tentatives faites par les Arabes pour démontrer le cinquième postulat d'Euclide... tentatives qui ont inspiré le conception des géométries noneuclidiennes. Ce dernier point nous ramène curieusement aux Journées APMEP de Marseille, où Jacques Verdier avait animé un atelier sur le sujet quelques jours auparavant alors, la synthèse à Rouen, aux Journées 98 ?."

Felsefede hukuk dilinin ve 'sivil toplum' kavramının inanılmaz serüvenleri*

"Temelden yenileştirici olması gereken bir hukuk anlayışı, tümüyle daha önceden varolan hiç bir öğretide bulunamaz (pozitif okul teorisinde, Ferri'nin öğretisinde bile). Eğer her devlet belirli bir tipte bir uygarlık ve yurttaş yaratmaya ve bunu tutundurmaya (bunun sonucu olarak da bireylerin bir arada yaşaması ve ilişki kurmaları), bazı tedbirleri ve davranışları yok edip yerlerine başkalarını getirmeye kalkarsa, hukuk bu amaca hizmet eden bir alet (okulun ve başka kuruluş ve işlemlerin yanı sıra) olur."

Antonio Gramsci[1]

Bu yazının konusu olan 'felsefede hukuk dili,' 'sivil toplum' ve 'kamunun alanı' gibi kavramlar arkasına gizlenen meselelerin, onlar üzerine çalışanları yeterince karmaşık teorik sorunlarla yüz yüze bıraktığı açıktır. Bu karmaşıklık, önemli ölçüde, bu kavramlar söyleme girdiğinde neydiyse sanki hep öyle kalır-

---

(*) Bu yazının bazı savları geçmişte önce Yusuf Akçura anısına "Yurttaşlık Arayışları" başlığıyla WALD tarafından örgütlenen (5 Aralık 1998, Sultanahmet, İstanbul) seminer ve tartışma sırasında öne sürülmüş, ardından da 'Demokratik Cumhuriyet Programı' ve 'Demokratik Değişim Derneği'nin Friedrich Ebert Vakfı'yla işbirliği içinde düzenlediği "Sivil Toplum" konulu toplantısında (İstanbul, 20 Mayıs 2000) geliştirilerek sunulmuş ve son biçimiyle **Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arşivi (HFSA),12. Kitap**, "Hukuka Felsefi ve Sosyolojik Bakışlar-II" Sempozyumu (İstanbul, 7-11 Eylül 2004) Bildirileri (İstanbul: İstanbul Barosu Yay., 2005): 75-89'da çıkmıştır. Bu seçki için yeniden gözden geçirilmiştir.

1 Antonio Gramsci, **Felsefe ve Politika Sorunları**, Fransızca'dan çev. Adnan Cemgil (İstanbul: Payel Yayınevi, 1975) :334-335.

larmış sanmamızdan kaynaklanır. Oysa sürekli değişen tarihsel-toplumsal olguları temsilde kullanılan kavramların da yeni koşullara uyarak kapsamca değişebilmeleri, artık temsil görevini yerine getiremedikleri durumda da terk edilmeleri gerekir. Bir başka deyişle, yeni tarihsel koşulların sağlıklı teorik çözümlemesi söz konusu olduğunda eski kavramsal formüller geçersizleşmiş, hatta artık ayak bağı olabilirler. Buna kısa iki örnek verelim:

Fredric Jameson yakınlarda çıkan bir kitabında yeterince gecikmiş bir 'şimdinin ontolojisi'ni yapmamız gerektiğinin altını çizerken artık bazı kavramsal teorik araçlarımızın, bu arada devrimci onsekizinci yüzyılın gözde kategorisi 'sivil toplum' nosyonunun da yetersiz kaldığının altını çizmekte, bunun başlıca nedeni olarak da dünya pazarı koşullarında kültürün kendisinin de yeni bir kapitalizm türünün etkisiyle hızla metalaşmasını göstermektedir.[2] Pazara içkin gizli totaliterlikle bir zamanların liberal siyaset, özgür dünya ideologlarının totaliterliğe karşı cihat çığırtkanlığı yaparken[3] kendi bünyelerinde sakladıkları gayrihukuki eğilimler arasındaki gizli bağa bu yazı çerçevesinde girmeyeceğiz; ama 9/11 sonrası Batı demokrasilerinin başka ülkelerde uyguladığı hukuki standartları burada anımsamakta yarar var. Bizde onca STK'nın doğru ya da yanlış devlet boyunduruğuna karşı 'sivil toplum' ve demokratikleşme uğruna mücadele sürdürdükleri bir dönemde burada yazılanların âlemi var mı, diye sorulabilir.

Bir de şöyle düşünsek nasıl olur? Ya bizler ince eleyip sık dokumadan daha baştan zihinlere yanlış oturtulmuş ve bu yüzden değişen toplumsal koşullarda yeterince karşılık bulamayan kavramlarda diretiyorsak? Bu noktaya birazdan yeri geldiğinde yeniden döneceğim.

Aynı minval üzere bir başka kavram, kategori, nosyon –adı-

---

2 Fredric Jameson, **A Singular Modernity** (London: Verso, 2002): 40. Benzer bir görüşün kapsamlı savunusu için ayrıca bkz. Terry Eagleton, **After Theory** (New York: Basic Books, 2003): 41, 48vd.

3 Hukuk ve siyaset alanını doğrudan ilgilendiren iyi bir örnek için şimdilik bkz. William E. Scheuerman, "The Unholy Alliance of Carl Schmitt and Friedrich A. Hayek," **Constellations**, IV/2 (1997): 172-188; özellikle 184.

na ne derseniz deyin– örnek getirilebilir. Hem de bizden de değil getireceğim şu örnek: Avrupa'dan, hatta yaşlı kıta bile değil, böğründeki bir adadan, İngiltere'den. Böylece bu örnek üzerinden 'Kamunun alanı'ndan (*public realm*), daha doğrusu onun çöküşünden, giderek de yok olma tehlikesinden biraz söz etmiş olacağız.[4] Bu ve benzer kavramlarla başka yerler için anlatılmak istenenle bizdeki arasında da bir fark bulunabileceğine dikkatleri çekmek isterim ayrıca. Bununla yalnızca daha önce 'kamusal insanın çöküş' ve bu çöküşle birlikte gelen 'karakter aşınması, çürümesi' üzerine yazılanları[5] da kastetmiyorum. David Marquand'ın günümüz İngiltere'sinde yer alan tehlikeli gelişmeler ışığında yazdıklarına[6] bakılacak olursa sonunda, ideal kamu alanının ne olduğu türünden görece soyut bir sorunun ortaya atılması gerekiyor. Burada söz konusu yeni gelişme sivil toplum denen cangılın ortasında idealde usunu kullanacağı varsayılan özgür yurttaşlar arasında durmaksızın sürdürülen uslamlama, tartışma ve pazarlıklar sonucu kamunun çıkarının ne olduğuna karar verildiği ve bu çıkarların korunduğu 'kamusal alan'ın giderek 'derin'leşen devlet aygıtları karşısında gerileyişinden başka bir şey değil. Dikkat edilmesi gereken nokta 'kamusal alan'ın basit bir 'öznelerarası' diyalog alanı olmakla kalmayıp, aslında çelişkili ilişkilerce belirleniyor olmasıdır ki, burada 'olması gereken'in (*Sollen*) değil, 'gerçekte olduğu gibi varlık' (*Sein*) niteliğiyle 'sivil toplum'un ne olduğu, nasıl işlediği noktasına geliriz. Ama asıl dikkat edilmesi gereken husus, yalnızca yüzeydeki benzerliklere bakarak sözcük-

---

4 İngiltere'yi örnek alırken son zamanlardaki gelişmelerin modern devletin kamunun iradesi karşısındaki umarsızlığını da su yüzüne çıkardığını ve bu durumun toplumun geniş kesimlerinde yarattığı tedirginliği düşünmek zorundayız. Öylesine ki, örneğin Terry Eagleton ABD ile sürdürdüğü 'kutsal ittifak' nedeniyle İngiltere'yi Avrupa açıklarında demirli bir Amerikan uçak gemisine ("*an off-shore US aircraft carrier once known as the United Kingdom*") benzetmektedir. Bkz. Eagleton, **After Theory**: 225.

5 Bkz. Richard Sennett, **The Fall of Public Man - On the Social Psychology of Capitalism**, (New York: Alfred A. Knopf, 1977); aynı yazar, **The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism** (New York: Norton, 1998).

6 David Marquand, **Decline of the Public** (London: Polity Press, 2003)

leri tartışmasız ithal etmeden önce bizde ve başka toplumlarda 'kamusal alan,' ya da 'kamunun alanı' (*public realm*) denildiğinde ne anlaşıldığıdır. Buradaki sorun da, tıpkı 'sivil toplum' gibi 'kamunun alanı' sözcüğünün de kaypak, bulanık olması. Örneğin İngiltere'ye ilişkin düşünüldüğünde, bu konuda yazanlar 'kamunun alanı' denilince bunun 'kamu sektörü'yle (*public sector*) özdeş olmadığının ve bu alana indirgenmemesi gerektiğinin altını önemle çizmektedirler. Yanılmıyorsam ilki ('kamunun alanı') söz konusu olduğunda Türkiye ile İngiltere örneklerinde fazla bir anlam kayması sergilemiyor. Ama acaba 'kamu sektörü' denildiğinde durum aynı mı? Örneğin tarihsel gelişmesi içinde İngiltere'de 'kamusal sektör' denilince salt devlet kuruluşları değil, bizdeki doktor, avukat, vb. türünden 'serbest meslek' sahiplerinin, yani 'profesyonel orta-sınıf' (*professional middle class*) mensuplarının, dolayısıyla onların 'ethos'unun içerildiğine dikkat etmek gerekir. Toplumsal yaşamın bir boyutu olarak 'kamunun alanı' ise hem profesyonel meslek gruplarının hem de genelde yurttaşların etkinliklerini ve bu etkinlikleri sıvayan 'ethos'ları kapsamaktadır.[7] 'Sivil toplum'dan ne kastedildiğinde de gene aynı sorunun daha karmaşık olarak karşımıza dikildiğini bu arada belirtmiş olalım.

Bütün bu tartışmalı konuların önünde sonunda hukukla, özellikle de 'çağdaş felsefe' denilen teorik savaş alanında sözcük ve önermeler yoluyla sürdürülen yüksek ve düşük yoğunluktaki muharebelerle yakın ilgisi vardır. Çünkü bu muharebeler büyük ölçüde hukuk dili ödünç alınarak sürdürülmektedir ve burada söz konusu olan da bizzat bu er meydanına barış getirmesi beklenen bu hukuk dilinin toplumsal-tarihsel akışın çelişkilerini, egemen ve tabi eğilimleri açıklamada yetersiz, aciz kalışıdır.

---

7 Daha fazla ayrıntı için bkz. Robert Skidelsky, "Now you don't: The Public domain is disappearing and no political magician can bring it back," **The Times Literary Supplement**, No. 5282 (June 25, 2004): 3-4. Marquand'ın kitabı üzerine eleştiri üzerinden şimdiki İngiliz toplumundaki tehlikeli gelişmeleri irdeleyen bu kısa yazıya paralel olarak, 'sosyal refah' devletli Norveç toplumundaki benzer ürkütücü gelişmelere dikkatleri çeken bir başka yazı için bkz. Stein Ringen, "Wealth and decay: Norway funds a massive political self-examination-and finds trouble for all," **The Times Literary Supplement**, No. 5263 (February 13, 2004): 3-5.

Felsefenin söylem alanında hukuk dili egemenliği:

Günümüzde bir felsefeci ya da bilim insanının bilinçli ya da toplumsal bilinçaltınca güdülen öznel konumu ne ölçüde rol oynarsa oynasın, sonunda bakılması gereken onun ortaya çıkardığı eserdir ve 'eser' o kişinin öznel 'bilme'si, 'biliş'i (*connaissance*) karşısında hep bağımsızlığını ilân edip kendi nesnel gerçekliğine kavuşarak insanlığa ortak 'bilgi' havuzuna (*savoir*) dökülür. Konu öncelikle felsefenin dili olduğunda, özellikle de modern felsefe dilinin büyük ölçüde hukuk dilinden devşirme bir dil olduğu yönünde bir tez ortaya atılınca, modernliğe özgü bu *savoir*'a biraz daha dikkatli bakmak gerekiyor. Sahi nedir şu felsefe ya da bilim söylemi üreten 'Özne' o zaman? Descartes zamanında keyfi yönetimlerin müsaderelerі karşısında kentsoylu sınıfın mülkiyet haklarıyla ilgili davaların görüldüğü mahkeme dilinden ödünç alınmış olmasın sakın şu 'Özne' dedikleri şey? Fransızca'da *soi et ses biens, ses choses* dediğimizde bu bir hak hukuk dili değil mi? Daha da yakına gelindiğinde, Marx'ın tarihsel-toplumsal anlamda şu çok kullandığı 'süreç' sözcüğü bile ('Özne'den dolayısıyla hem tek bir 'Köken' hem de 'Erek'ten arındırmaya çalışılsa da) Almancadaki 'dava süreci'nden (*Prozess*) ödünç değil mi?

En başta Batı düşüncesinin şu 'babasız' çocukları, Machiavelli, Spinoza, Marx, Freud ve Gramsci'nin siyaset, hukuk, ideoloji, sivil toplum ve devlet ve de kişi üzerine 'yalnızlık' içinde gerçekleştirdikleri öncü katkılarının hakkını vererek, belki de tümü ve hiçliği aynı anda kucaklamak çabası nedeniyle bir türlü ebedi barışa kavuşamayan felsefenin 'savaş alanı'nda (*Kampfplatz*[8]) yeni tezler/konumlarla kendi de tepeler tutma kavgası verirken bilimlerin dilini bir arpa boyu alışılmışın dışına çekmeye çalışan Louis Althusser'in temel tezlerinden biri işte bu yönde.

Daha da somut konuşursak, nerdeyse tepeden inme bir ya-

8 Kant'ın Johann Gottlieb Fichte'nin Bilim Öğretisi'ni (*Wissenschaftslehre*) topa tuttuğu kamuya açık mektupta da (7 Ağustos 1799) sonradan tercih ettiği yeni adıyla kendi 'Kritik Felsefe'sinin felsefenin alanına ebedi barış getireceği yönünde açık imada bulunmaktadır. I. Kant, **Correspondence**, tr. and ed. by Arnulf Zweig (Cambridge: Cambridge University Press, 1999): 559-560.

salar dili bilimlerin gerçekteki maddi pratiklerinin tümüyle dışında ve bu pratiklere yabancıdır. İyi de, bilimin de felsefenin de 'dışında' (*éxterieur*) dediğimizde özellikle neyi kastediyoruz? Elbette pratik bir ideoloji olan 'yasal ideoloji'yi (*l'idéologie juridique*). Yasal ideolojinin hukuk (*le Droit*) alanında özellikle şu iki kategori, yani 'kişi' (*la Personne*) –ki Althusser'e göre bu bir Özgürlük=İstenç=Hukuk (*Liberté=Volonté=Droit*) denkliğidir– ile 'şey' (*la Chose*) arasında bir karşıtlık ve birlikte-lik öngördüğünün de altını çizmek gerekir. Kısacası bu aynı anda bir Özne-Nesne birlikteliği ve karşıtlığıdır. Bu ise 'yasal ideoloji'nin de kategorileri, felsefi anlamda nesneleri (*catégories, entités juridiques, objets philosophiques*) bulunduğu anlamına gelir. Dikkat edildiğinde, bu tam da kentsoylu mülkiyet haklarının ideolojisidir. Oradan çıkarak da şu pek bildik soyut 'insan hakları söylemi'ne varılır.

Kısacası, modern felsefenin (ya da Althusser'in nitelemesiyle 'klasik kentsoylu felsefesi'nin) dilinde baskın işleyen kategoriler yani 'düşünce nesneleri' çoğu durumda yasal ideolojiyle ortaktır. Hiç kuşkusuz Althusser'in doğru saptamasıyla, felsefenin bilimlerdeki gibi inceleme nesnesi yoktur ama felsefenin kategoriler olarak konuşlandırdığı kendi nesneleri vardır.[9] Peki nedir bunların bazıları? Althusser'in şu sıralaması ilginç değil mi?: Özne (*le Sujet*), Nesne (*l'Objet*), Özgürlük (*la Liberté*), İstenç (*la Volonté*), mülk-mallar (*la [les] Propriété[s]*); günümüz postmodern yazınında şu çok gevelenen 'temsiliyet' (*la Représentation*), kişi (*la Personne*), şey (*la Chose*), vb.

Dahası var: asıl sorun ya da tuzak felsefenin bunlardan süzülerek önümüze sürülen 'bilgi' daha doğrusu 'bilme' teorisi (*théorie de la connaissance*) sıfatıyla bilimler üzerinde bir vesayet kuruyor olmasıdır. Pek de masum olmayan bir hukuk dilini benimserken modern felsefe 'bilim felsefesi,' daha doğrusu 'epistemoloji' olup çıkar ve bilimselliğin doğruluk kıstası rütbesine yükseltiverir kendini. Yukarıda özne temelli 'bilme' (Fr. *la connaissance;* Alm. die *Erkenntnis*) ile 'özneden bağımsızla-

---

9 «la philosophie n'a pas d'objet, elle a ses objets», Althusser, **Éléments d'autocritique** (Paris: Librairie Hachette, 1974): 37.

şan 'bilgi' (Fr. *le savoir;* Alm. *das Wissen*) arasında başta yaptığımız ayrımın önemi işte tam da bu noktada ortaya çıkmaktadır. Kısacası, modern felsefe bu müdahaleyle bilimlerin maddi alanına da 'yasa koyucu' sıfatıyla müdahale etme hakkını kendinde görür. Bunu neyin uygun, doğru, hakça (*juste; justesse*; işte gene bir hukuk kategorisi) olduğu konusunda hükümler koyarak yapar ve böylece bilginin teorisi (*Épistémologie*) sıfatıyla bir üst mahkeme olup çıkar. Bilimsel yasa sorununu baştan ortaya atan ve bilimsel bilgilerin yasalarını etiketleyerek yanıtlayan kendisi, bilimsel bilgilerin 'meşruiyet'ini (alın size bir hukuk kategorisi daha) sorgulama mercii gene kendisidir. Böylece felsefe her durumda bilimsel yasaların ve bu yasaların sınırlarının yargı organı, güvencesi, en sadık bekçisi rolünü de üstlenmiş bulunmaktadır.[10]

Oysa aslında 'siyasi' sıfatını yakıştırmaya dilimizin alıştığı antik çağdaki mücadelelerin ürünü olan şu erdem sevgisi (*philosophia*) denilen zorunlu yanılsama, ilk kez açıkça onsekizinci yüzyılda öne sürülen ve bugün de gündemde olan ideolojik söyleme ve haklar uslamlamasına (*argument de droit*) ne denli yabancı bir söylem değil mi? Antik felsefeye yabancı yeni pratik ideoloji (hukuk ideolojisi) gereği bir hak hukuk sorunu ortaya atıldığında da hemen en kısa yoldan felsefenin uzatmalı konuğu şu 'Özne' (*le sujet*) kategorisinden söz edilmeye başlanır. Aynı biçimde olmasa bile, felsefe alanının 'Özne'si de eş ölçüde ideolojik bir nosyondur ve 'hak-hukuk öznesi' (*sujet de droit*) denilen hukuk kategorisinin kılık değiştirmiş halidir. İşte bir yanda hukuki özne var bir de öte yanda ona ait, kendi mülkü olan gereken şeyler (*choses, objets*); dolayısıyla da ikisi arasındaki düalite. Buradan da kalkarak, felsefede 'kendi' (*soi*) ile onun nesnesinin (*son objet*) oluşturduğu ikili; ardından da hem 'kendi'nin hem de nesnelerinin (mallarının) bilinci (*conscience*) üzerine ortaya dökülen çuval dolusu teori. Ne güzel! (yalnızca

10 Gene bkz. Althusser, **Éléments d'autocritique**: 36-37, n.1. Daha kapsamlı tartışma için ayrıca bkz. Louis Althusser, **Philosophie et philosophie spontanée des savants** [bilim insanlarına 1967 dersleri] (Paris: Maspero, 1974): 90-95 [Türkçe çevirisi: **Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi**, çev. Ömür Sezgin (Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1984): 81-86].

Descartes değil, günümüzde tartışılan bilimcilerin, sanatçıların ve yazarların 'telif hakları' hatırlansın)

Kant'ın felsefenin *Kampfplatz*'ına ebedi barış getirme çabası yanında, ihtiyarlık döneminin o ünlü *Fakülteler Çatışması*'nda (*Streit der Fakultäten*), ve üzerine basa basa 'görev' (*Pflicht*) hakkında tartıştığı başka yazılarında bolca rastlanan 'yargı'lar (alın size bir 'hukuk' terimi daha) aynı hukuk dilinin felsefe içinde ne denli yuvalandığının açık göstergeleri olarak düşünülmeli.

Aynı şey modernliğin esas büyük kuramcısı Hegel söz konusu olduğunda daha bile geçerli değil mi? Hani Varlığın (*Sein*) devinimini, biçimsel bir diyalektiğin çılgınlığına teslim ettiği, üstelik su geçirmez bir özcülük ve mantıksal çemberler içi çemberler çizen bir aşkınlıkla (*Aufhebung*) çemberin merkezine ulaşmaya çabalarken, birey ahlâkı (*Moralität*) ve onun hakikatini sağlayan aile (*Sittlichkeit*'ın ilk durağı) ardından gene mola vermek zorunda kaldığı, sonunda ise aileye hakikatini bahşeden 'sivil toplum'un da (*bürgerliche Gesellschaft*) 'hakikat'ini çember merkezindeki son durak olan ve 'iç devlet' olarak da nitelediği 'siyasi devlet'in himayesine terk eden şu Prusya devlet filozofu.

Hukuk Felsefesinin Ögeleri'nde Hegel'in felsefesi buram buram yasal ideolojinin (*l'idéologie juridique*), hukukun diliyle konuşur. Eğer sözü geçen kitabının başındaki o çarpıcı benzetmesiyle, Minervanın baykuşu akşamın alacakaranlığında kanatlarını çırpmaya başlıyor, özetle felsefe griyi griyle resmettiğinde bir devir kapanmış sayılıyorsa, felsefe hep olayların ardından ve hep geç (*post festum*) kalacak, tümeli de hiçi de aynı kısırdöngü içinde döne döne anlatmaya çabalayacaktır. Çünkü felsefede ilerleme diye bir şey olmadığı gibi[11] 'hukuk terminolojisi' gerisine sığınan modern, çağdaş felsefenin de bir tür asa-

---

11 Kant Karl Leonard Reinhold'a yazdığı bir mektupta (19 Mayıs 1789) kendi felsefesinin şiddetli karşıtı Johann August Eberhard'ın metafizik alanında ilerlemenin mümkün olduğu yönlü ifadesiyle şöyle alay eder: "Bu noktada bir yabancı düşünüre Sorbonne'un konferans salonu gösterildiğinde şu sorusunu yineleyebiliriz. 'Bu salonda üçyüz yıldır tartışıyorlar; *ne buldular ki?* [Hier könnte man wohl fragen, wie ein fremder Gelehrter, dem man den Hörsal der Sorbonne mit dem Beisatz zeigte: Hier ist seit 300 Jahren disputirt worden: Was hat man denn ausgemacht?]" I. Kant, Correspondence: 304.

laklıktan malûl olduğunu bile öne sürebiliriz. Buna ek olarak bir de yasa/hukuk ile siyaset (özelde de *Realpolitik*) arasındaki gerilim ve çatışmayı ve çıkarlara dayalı her tür siyasetin başvurduğu zor ve şiddetin (*Force*) birçok durumda hukuka baskın çıktığını hatırlayacak olursak,[12] bu malûliyetin neden felsefenin bilimler üzerindeki asalak tahakkümüyle sonuçlandığını daha iyi anlayabiliriz.[13]

İşte, Althusser'in psikoanalizden devşirme benzetmeler yoluyla da öne sürdüğü ve bir Machiavelli, Gramsci ve Marx'ı yeni ışıkta görmemize yol açan bu köktenci tezlerini düşündüğümüzde,[14] felsefe alanındaki asıl sorunun iktidar meselesi oldu-

12 Althusser'in öğrencilerinden Emmanuel Terray'nin yakınlarda çıkan bir çalışması da bu iddiamızı destekleyici yöndedir; bkz. "Law versus Politics, **New Left Review**, second series (July-August 2003): 71-91.

13 'Hukuk' (ve 'Hukuk Zoru') ile 'Adalet' arasındaki bağın günümüzde bazı felsefecilerce ele alınışı Althusser'in buraya dek özetlenen görüşleri akılda tutularak düşünüldüğünde de, ister istemez benzer bir kuşkuya düşebiliyoruz. Şimdilik bkz. Erdoğan Yıldırım ve Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Adaletin Kurgusökümü Yapılabilir mi? Derrida'nın bir Savı Üzerine Çeşitlemeler," **Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi**, Kitap No. 9 (İstanbul: İstanbul Barosu Yayınları, 2004): 96-113.

14 Zamanının İtalyası'ndaki siyasi koşulların geçmişteki siyasi ve hukuki pratikler ışığında anlaşılamayacak denli kökten farklılığını mücadele insanı olarak da çok iyi gözlemleyen Machiavelli'nin geçmişin bütün formülasyonlarıyla bağını koparan yepyeni bir bilimin temellerini atma çabası hakkında Althusser şöyle yazmaktadır: "Açıktır ki, Makyavelli daha önce örneğine rastlanmayan bir teorinin kurucusu saymaktaydı kendini ve o sıralarda hüküm süren hayali tarih ve siyaset temsilleri (*les representations imaginaries de l'histoire et de la politique*) ile kendisinin 'şeyin etkin hakikati'ne ilişkin edindiği bilgi (*sa connaissance de la < vérité effective de la chose >*) arasında bir uçurum (*une abîme*), kat edilen bir mesafenin insanı ürkütücü boşluğu vardı. Gerçekten de kendi görüş açısından hareketle, Spinoza'nın sonradan <*verum index sui et falsi* >sinde ifadesini bulacak olan, şeyin etkin hakikati (*la vérité effective de la chose*) *ile* kadim çağ ve Hıristiyanlıktan miras kalan temsiliyetlerin hayali niteliğini keşfetmiş bulunuyordu. 'Kötülüğe kötülük dememek kötülüktür' diye yazıyordu o. Egemenlere de halklara da zarar veren kötülük işte bu hayali temsiliyetlerdir." [« Il est clair que Machiavel se tient pour le fondateur d'une théorie sans précédent, et qu'entre les representations imaginaries de l'histoire et de la politique au pouvoir et sa connaissance de la < vérité effective de la chose >, il existe une abîme, le vide d'une distance prise, qui ne peut être que saisissant. De son point de vue en effet, celui de la vérité effective de la chose, il découvre (comme le dira plus tard Spinoza < *verum index sui et falsi* >) à la fois la vérité effective de la chose *et* le caractère imaginaire des representations héritées de l'Antiquité et du Christianisme. »]. bkz.

ğunu görmeye de başlarız. Böylece hem siyasi mücadelelerin tayf vermez bir düşün prizması hem de bu nedenle toplumun bilinçdışının söylemi olarak felsefe bir başka ve belki de tekinsiz bir ışık huzmesi içinde görünmeye başlar gözümüze.

Felsefeye egemen hukuk dili gri renkli bir çok varyantıyla bugün de hükmünü sürdürmekte. Epeydir tanışı olduğumuz bu dil –ne kadar rahatlatıcı değil mi bu tanışıklık kolaya kaçıldığında?– asla düşüncenin sapaklarında dolaşıran bir olgun Marx'ın, bir Freud'un ya da uçtaki örnek Nietzsche'nin ('şen bilim') yerleştirmeye çabaladıkları dil değildir

Bu nedenle, hak hukuk üzerine aceleci kesinlikler savuran illüzyonlara (örneğin, hukuk ideolojisi [*l'idéologie juridique*], bilimsel ideolojiler) yapışmak yerine, bir yanda tüm varlık ve hiçliği aynı anda söyleminde kucaklamaya çalışan felsefe dilinin öte yanda da bilimsel disiplinlerde egemenliğini sürdüren hukuk dilinin yerine bir başka dilin ikamesi gerekmektedir. Bu yeni dil şimdiye dek doğa ve topluma giydirilen hukuk şablonlarının dili olamaz artık ama vahiyle gökten de inecek değildir.. Öyle olsaydı yeniden o eski dile, onun da dayandığı doğa yasası ya da toplum yasası türünden, önünde sonunda kendini tektanrıcı dinlerin tanrı buyruklarında bulan modern felsefe ve bilimler diline dönmüş olurduk.[15] Tam tersine yapılması gere-

---

Louis Althusser, «Machiavel et nous», **Écrit philosophiques et politiques**, Tome 2, Textes reunis et presentes par François Matheron (Éditions STOCK/IMEC, 1995): 48-49. [İng.: **Machiavelli and Us**, ed. by François Matheron, tr. and Intro. by Gregory Elliot (London: Verso, 1999): 8.]. Aynı dönüşümün yol açtığı yeni hükümranlık türleri hakkında da bkz. Michel Foucault, "Governmentality," **Ideology and Consciousness**, No. 6 (Autumn 1979): 5-21; Franz-Ludwig Knemeyer, "Polizei," **Economy and Society**, IX/2 (May 1980): 172-196.

15 Bu söylemin dinsel kökenleri üzerine şimdilik bkz. Edgar Zilsel, "The Genesis of the Concept of Physical Law," **The Philosophical Review**, LI/3 (May 1942): 245-279. Gene aynı derginin sonraki sayılarından birinde Mortimer Taube'un Zilsel'e yönelttiği eleştiri için de: "Dr. Zilsel on the Concept of Physical Law," LII/3 (May 1943): 304-305. Çin ile Batı dünyası arasındaki benzerlik ve farklılıkların çözümlemesi için ise ayrıca bkz. Joseph Needham, "Human Laws and Laws of Nature in China and the West," Part I and II: **The Journal of the History of Ideas**, XII/1 (January 1950): 3-30; XII/2 (April 1951): 194-230. Varsayılan doğal bir 'Yasa/Hukuk'un Avrupa'da dönüşerek hukuk, felsefe ve bilimsel disiplinlerin alanlarda yeni formülasyonlara

ken ise köktenci bir girişim. Bu da bildik tüm felsefenin, dolayısıyla da dilimizin halkalarından birini oluşturduğu 'Batı metafiziği' denen tarihsel olgunun yeniden kökten düşünümü ve sonunda onun kaynaklandığı toplumsal-tarihsel koşulların dönüşümünden başka bir şey değil. Bu konuda henüz yolun başında bile değiliz. Önümüzde açılabilecek bir 'gelecek' (*à-venir*) bu yönde bir çabanın yüzleşmekten kolayca kaçamayacağı 'varlık' sorusunu şeylerin olagelişinden ibaret tarih ırmağının sürekli akışında gene karşımıza dikebilir gibi görünüyor.

'Sivil toplum' kavramının bulanık kökenleri

'Sivil Toplum' kavramının kökenleri üzerine yeniden düşünüldüğünde, günümüzle ilgili bir soru ister istemez zihinlerde belirmeye başlıyor. Dolayısıyla, ilk elde önce tartışmaya açık bir saptamayla başlamak gerekiyor gibi; o da şu: günümüz Türkiye'sinde 'sivil toplum örgütleri/kuruluşları'ndan ne zaman söz edilse, bunun başka ülkelerdeki benzer kuruluş ve hareketleri anlatmak için kullanılan '*NGO=Non-Governmental Organizations*' sözcüğünün çağrıştırdığına birebir denk düştüğünden emin değilim.[16] Sanırım bizdeki kullanımın gerisinde yatan sivilleşme ve demokratikleşme özlemi, gerçekteki sivil toplum işleyişi (*Sein*) yerine 'olması gereken'i (*Sollen*) çoğu yerde ikame ediveriyor. Bu yöndeki beklentilerimiz de gerçekleşmeyince çoğumuz bunalıyoruz. Acaba aşırı arzu yatırımı yaptığımız bu kuruluşları, Batı'daki gibi daha gerçekçi bir gözle, kendi çıkarlarını savunan ve bu parça çıkarlara uyarlı özel gündemleri bulunan 'hükümet/devlet-dışı kuruluşlar'

---

yol açışı konusunda şu üç çalışmaya da bakılabilir: Stefan Breuer, "The Metamorphoses of Natural Law: On the Social Function of the Pre-Bourgeois and Bourgeois Foundations of Law," **Telos**, No. 70 (Winter 1986-1987): 94-114; Robert Brown, **The Nature of Social Laws: Machiavelli to Mill** (Cambridge: Cambridge University Press, 1984). Harold J. Berman, **Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition** (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983): özellikle s. 155 ve not 78, s.587.

16 Bu konuda çok yakınlarda çıkan bir yazı da kuşkuyu güçlendirir nitelikte; bkz. Tessa Morris-Suzuki, "For or Against NGOs," **New Left Review**, second series, No. 2 (Mar/Apr 2000): 63-84.

olarak görmek daha doğru olmaz mı? Bunun karşısında devlet de farklı siyasi eğilimli hükümetlerin gelip geçtiği, iç, yani siyasi devlet olarak anlaşılmalı. Onsekizinci yüzyılın düşünürleri bu konuda epey gerçekçiydiler ve eğer bizler de ev ödevimizin iyi ya da kötü hakkını verirsek, bu düşünürlerden öğreneceğimiz bir iki şey var. Bunların başta geleni de, aynı düşünürlerin bugün 'sivil toplum olarak adlandırılan alanı 'dış devlet,' 'özgül [çıkarlar] alanı' olarak düşünüyor, hatta Hegel'in açık ifadesiyle, 'kentsoylu toplumu' [*bürgerliche Gesellschaft*] olarak niteliyor olmaları. İşte çıkar çatışmalarının kol gezdiği bu alanda farklı sınıf ve katman çıkarlarının 'iç devlet'te temsil edilişi zaman içinde bir Avrupa ülkesinden ötekine farklılık gösterdiği ve günümüze dek karmaşık bir gelişme sunduğu için, şimdilik şu kadarını söylemekle yetineceğim:

Bu noktada 'devlet-sivil toplum' ayrımı üzerine hazırdaki anlayışımızı da çok ciddi özeleştiriye tabi tutmak gerektiğini düşünüyorum. Bugünün potansiyelleri ışığında bu ayrımın ilk ortaya çıktığı, hele Hegel gibilerince teorik haklılaştırmalara giydirildiği dönemlerden yeniden dolanarak (*detour*) ciddi olarak söz konusu ayrımı yeniden ele almakta sayısız yarar var. Bu yönde bir tartışma çizgisine daha şimdiden bir iki şey eklenebilir; hem de gene Sennet'in son çalışmalarındaki bazı savlar[17] ışığında. Özellikle sanayi ve kent-ötesi koşulların ortaya çıktığı ve modern devletin meşruiyetinin sağlanmasında düpedüz ciddi güçlüklerle karşılaşılan (siyasi lafazanlıkların mide bulandıracak ölçüde yineleniş hızı bunun bir göstergesi değil midir zaten?) 'Batı' demeye dilimizin alıştığı toplumlardaki bazı yeni gelişmelerin bizde de yerleşmeye başladığı yönünde seziler bir başlangıç noktası oluşturabilir. Amerika'da bile sofu püritenin (patrisyeniyle, plebiyle) ve onun zaten çoğu efsane olan ahlâkının çöktüğü, onun yerine bir başka hedonizmin geçmeye başladığı, özellikle de dev şirketlerin iş operasyonlarını o anın kârlılığı gereği kolaylıkla sınırlar ötesine kaydırabildiği bir dünyada çalışanların her türlüsünde kimlikle yakından ilgili olduğu varsayılan şu işiyle ve oturduğu (şimdilik) yerle özdeşleşmenin

17 Özellikle Richard Sennett, **The Corrosion of Character...**: özellikle s. 105 vd.

yıkıldığı koşullarda, diyelim ki işinden atılan ya da sürekli atılma tehdidi altında yaşayan beyaz-yakalı işçi için yer ve cemaat efsanelerinin artık ne önemi var? Dahası, herkesin önünde eşit olduğu hep söylenen 'hukuk'un sivil toplumun yalnızca gücü elinde tutan bazı katman, grup ve kuruluşları lehine ve 'devletin yüksek menfaatleri' adına Batı toplumlarında bile delindiği gözleniyor; üstelik pratikte yurttaşlık haklarını bizden fazla yaşadığını hep varsaydığımız Batı'daki insan da yeni dünya koşullarında giderek acizleşiyorsa?

Kısacası, sorun yalnızca eskiye özgü patrisyenliğin ölümü de değil; o bitti bir yerde. Ama eski tür pleblik de ölüyor ve hukuk karşısında yeni tür güçlülerin ötekilere göre çok daha eşit olduğu gerçeğinin çarpıcı bir biçimde ortaya çıktığı yeni bir döneme girmiş bulunuyoruz. Buna bol tireli 'post-modern' caka satan etiketler yapıştırmak niyetinde hiç değilim; konumuza ilişkin gerçekçi bir değerlendirmenin 'olmazsa olmaz'ı olarak gördüğüm bu çıplak gerçekten yola çıkmanın yeni bir 'yurttaşlık' sorununu düşünmek yönünde yararlı olacağı görüşündeyim.

Eğer bu söylediklerimde bir doğruluk payı varsa, o zaman varolan güç ilişkilerine tutsak 'modern' dünyaya özgü bir olguyu anlatmak için kullanılagelmiş ama gevelene gevelene sonunda içi boşalmış yavansöylemlere, retoriklere malzeme olmuş kategorilerden biri midir 'sivil toplum'? (Başta verdiğimiz Jameson'un savını ciddiye almak gerekir bu durumda) En önemlisi de, başta değindiğim gibi, bu sözcüğü kullandığımızda varolan bir şeyden mi (*Sein*) yoksa olması arzulanan hatta bir arada yaşayabilmek için vazgeçilmez bir şeyden mi (*Sollen*) dem vurulduğu her zaman açık değildir.

Onsekizinci yüzyıl düşünürleri 'sivil toplum' üzerine yazar, çizer, tartışırken elbette içinde yaşadıkları toplumların yaşadığı hızlı dönüşümler, altüst oluşlar, ortaya çıkan yeni toplum grupları, katmanlar ve sınıflar, hepsinden de önemlisi, onları o gruplar, katmanlar, sınıflar olarak konuşlandıran eskiden farklı yeni toplumsal ilişkiler, çelişkiler ve somut mücadelelerden etkilenmişler, örneğin Fransa'da adaletsiz eski rejimin (*ancien régime*) haksız uygulamaları karşısında güçlerin ayrılması

(Montesquieu'da *la séparation des pouvoirs*), sivil toplum, toplum sözleşmesi (Rousseau'da *la société civil* ve *le contrat social*) gibi kısmen gerçek büyük ölçüde de kurmaca kavramları mücadele söylemine taşımışlardı.

Ama yeni sorunlara getirilmesi düşünülen reçeteler de gökten düşmez. Tersine, çare arayışında geçmişten dolanım yapılarak izlenebilecek örnekler ya da artık ciddi sakınmamız gereken kurmaca 'ötekiler' aranır. İkincisine örnek olarak da Montesquieu'daki 'Doğu Despotizmi' ve bu 'kurgu'nun bizden bile kimileri üzerinde kurduğu despotizm hatırlansın.[18] Geçmiş yanı başımıza çağrıldığında hiç bir zaman arı bir biçimde gelmez kuşkusuz. 'Sivil toplum' bir inceleme nesnesine, ardından da bir siyasi programın parçasına dönüştürülürken de şu yıllanmış iki kavram 'heuristik' bir rol oynamışlardı: ***koinónia*** *politiké* (Aristoteles) ve *societas civilis* (Roma'da Cicero, sonra-

18 Çok kısmî bir gerçek payı olmakla birlikte 'Doğu Despotizmi'nin Montesquieu ve merkeziyetçilik karşıtı başkalarında Fransa'nın iç politikasına müdahale amaçlı işevuruk bir kurmaca/uydurmacadan öte gitmediğini kabul edenler arasında John Keane de vardır. Bkz. "Despotism and Democracy: The Origins and Development of the Distinction Between Civil Society and the State, 1750-1850," **Civil Society and the State: New European Perspectives**, ed. by John Keane (London: Verso, 1988): 35-71,özellikle 66 ve 71, not 43. 'Despotizm' sözcüğünün serüveni hakkında da bkz. Robert Shackleton, « Les mots 'despote' et 'despotisme' », **Essays on Montesquieu and on the Enlightenment**, ed. by David Gilson and Martin Smith (Oxford: The Voltaire Foundation, 1988): 481-486. Zaten Montesquieu'nun zamanında onun kurmacasını tersine çevirerek örneğin Çin'deki despotizmin Fransız mutlakiyetçiliği için örnek alınacak bir model olduğunu savunan Dr. François Quesnay [**Le despotisme de la Chine**, Paris 1767]gibi Fizyokratlar da bulunduğunu çoğu kez gözden kaçırıyoruz – ki bu tersine kurmaca da yükselen kentsoylu sınıfının merkeziyetçi devletin himayesinde gelişmesi gibi pratik bir siyasi amaç taşımaktaydı. Ayrıca Prusya kralı Büyük Friedrich'in olumlu anlamda "Aydınlanmış Despot" olarak nitelendiğini de bu arada hatırlayalım. Bugün Doğu Avrupa ülkelerinin Sovyet dünyasından kopmasından esinle derlenen kitaba Keane'in giriş yazısında önerilenler bizi fazla öteye taşımıyor. Hele SSCB'nin çöküşünden sonraki yıllarda totaliterlikten kurtulup sivilleşen bu toplumların pazar despotizmine teslim olmasının günbegün çıkardığı toplumsal fatura düşünüldüğünde. John Keane'in baştaki liberal iyimserliği 'küreselleşme'nin bedelleri karşısında daha yakınlarda çıkan yazılarında daha dikkatli olmaya yönelmiş gibi. Bkz. "Who's in charge here? The need for a rule of law to regulate the emerging global civil society," **The Times Literary Supplement**, No. 5120 (May 18, 2001): 13-14.

dan Bodin, Melanchton, vb.).[19] Bu konuda Hobbes, Locke (*Of Civil Government*), Hume, Smith, Ferguson (*Essay on the History of Civil Society* 1767) gibilerin yazdıklarını hatırlayabiliriz. William Blackstone ise onsekizinci yüzyılda yaşamasına rağmen, bıraktık bir yana henüz şekillenmemiş bir proletaryayı, zamanının *bürger*'lerini bile *civil state* olarak adlandırdığı bu alanın dışında bırakıyor, yalnızca soylularla ruhban sınıfını temel taşları olarak görüyordu.

Burada 'devlet' ile 'sivil toplum' arasında yapılan ayrımın bugün de o günlerdeki kadar bulanık olduğunu, salt biçimsel kurumlarına indirgenmemesi gereken şu 'siyasi devlet'in dahi sivil toplumdaki güç ilişkilerinin ve çatışmalarının uzanarak siyasal erk olarak görünüm kazandığı bir oylum olarak düşünülmesi halen geçerliğinden bir şey yitirmiş değil. Gramsci'den Althusser'e uzanan 'devletin ideolojik aygıtları' (DİA) tasarımı ışığında gündelik olayları gözleyenler her halde bu önermeyi fazla kaba bulmayacaklardır.[20]

Devlet ile sivil toplum arasındaki zorunlu birlik ve çelişkiyi sonunda birey düzeyine indirgeyerek tartışmanın bizleri darboğazlara sokacağının farkındaydı çoğu düşünür öteden beri. Montesquieu'nun güçler ayrımı –ki çağımızda liberal siyaset teorisinin dayanmaya çalıştığı bu ayrımın pek de işlemediğine Franz Neumann gibi düşünürler daha 1949'da dikkatleri çekmeye çalışmıştır–[21] bu ayıklığın örneklerinden yalnızca biri.

---

19 Bu bir kozmos (düzen) tasarımı kuşkusuz, ama nasıl? *Societas civilis* elbette Hobbes'da bile onun şu *bellum omnium contra omnes*'i (cf. *De Cive*, Par. 9) olmayıp, tersine burada söz konusu olan *status naturalis* karşısında siyasi bir düzenleniştir. Bkz. Manfred Riedel, **Between Tradition and Revolution: The Hegelian Transformation of Political Philosophy** (Cambridge: Cambridge University Press, 1984): 134-141; özellikle 139.

20 Bkz. Antonio Gramsci, **Selections from Prison Notebooks**, ed. and tr. by Quentin Hoare and Geoffrey Nowell Smith (London: Lawrence and Wishart, 1971) Louis Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'État (Notes pour une recherche) », **Positions, 1964-1975** (Paris: Editions sociales, 1976): 67-125.

21 Franz Neumann şöyle bitirir Giriş yazısını: "Montesquieu İngiliz siyasi kurumlarını inceledikten sonra kavramlaştırmasını değiştirmişti. Eğer günümüzün kitle demokrasisinin nasıl işlediğini incelemesi olanaklı olsaydı aynını yapardı." "Editor's Introduction" to Baron de Montesquieu, **The Spirit of the Laws**,, tr. by Thomas Nugent (New York: Hafner Publishing Co., 1949): lxiv.

Daha da sorunlu olan, Montesquieu'dan farklı hatta ona karşı konumunu hepimizin bildiği radikal cumhuriyetçi Rousseau'nun *bourgeois* ile *citoyen* arasında çizdiği anlamlı ayrıma rağmen toplum sözleşmesinde bireylere tanıdığı özerklik tarihsel hiç bir gerçekliği olmayan büyük ölçüde bir kurmacadır. Kant'ın da bundan ne denli etkilendiği bilinir. Rousseau Amerikan yerlilerinden esinle ahlâk-öncesi 'soylu-vahşi' örneğini kullanarak ikircikli biçimde bir tipleme çizmekteydi. Bir bozulmanın da başlangıcı olarak gördüğü çelişkili uygar (=sivil) toplum kavramına ihtiyatla yaklaşıyor ve Dijon Akademisinin açtığı yarışmaya 1755'de sunduğu ikinci ünlü söylevinde (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Seconde Partie) çekincelerini açıkça dile getiriyordu:

Bir kişi düşünün ki, hem bir yanda bir toprak parçasına konup etrafını çitledikten sonra burası benimdir diyip de buna inanacak safdiller bulan uyanığı sivil toplumun gerçek kurucusu ilan etsin, hem de öte yanda kişisel çıkarlarından feragat ederek toplum sözleşmesine imza atabilecek uzak görüşlü bir plebden, potansiyel yurttaştan dem vurabilsin. İşte Rousseau.[22]

---

22 İlgili pasaj orijinal metinde [*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Seconde Partie] şöyledir: "Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire: *Ceci est à moi*, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs n'eût point épargnés au genre humain celui qui, arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables: Gardez-vous d'écouter cet imposteur; vous êtes perdus, si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne. Mais il y a grande apparence, qu'alors les choses en étaient déjà venues au point de ne pouvoir plus durer comme elles étaient; car cette idée de propriété, dépendant de beaucoup d'idées antérieures qui n'ont pu naître que successivement, ne se forma pas tout d'un coup dans l'esprit humain. Il fallut faire bien des progrès, acquérir bien de l'industrie et des lumières, les transmettre et les augmenter d'âge en âge, avant que d'arriver à ce dernier terme de l'état de nature. Reprenons donc les choses de plus haut et tâchons de rassembler sous un seul point de vue cette lente succession d'événements et de connaissances, dans leur ordre le plus naturel.." [altı çizililer benim.] http://un2sg4.unige.ch/athena/rousseau/jjr_ineg.html. Rousseau bu eseriyle ilgili olarak sonradan şöyle yazacaktır: "*İçtimaî Mukavele*'de fazla cesur görünen ne varsa, evvelce yazılmış olan *Eşitsizlik üzerine Hitabe*'de de vardı;" Jean-Jacques Rousseau, **İtiraflar**, Cilt II, Türkçe'ye çev. Arif Orbay (İstanbul: MEB Yayınları, 1991 [1955]): 252.

Rousseau'nun, kendinden önce birbiriyle mücadele içindeki iki tezi (*thèse nobiliaire* ve *thèse royale*) elinin tersiyle itiveren bu cesur yeni tezin savunucusu 'yurttaş cesaretine sahip kentsoylu' ruhunu estetik bir siyasi romantizm diye topa tutanlar olmuştur. Çağımızın belalı hukukçularından Carl Schmitt en önde gelen örnek olsa gerek.[23] Schmitt'in katıldığım brutal gerçekçilikten beslenen çözümlemesi ile keskin değerlendirmelerinden çıkardığı asla katılmadığım tehlikeli noktaları burada tartışmayacağım. Gene de sanırım şu pek yanlış bir iddia olmasa gerek: Rouseau ya da Kant'vari 'tekil' ve 'genel' birey istenci varsayan böylesine bir düzleyiş aslında kullanım değerlerini metalar dolaşımında değişim değerlerine indirgeyen çağının temel ekonomik dönüşümleriyle ilginç bir paralellik gösteriyordu.[24] Bu paralel gerçeklik hem bir *Sein* durumunun açığa vuruluşuydu hem de bir *Sollen* olarak Aydınlanma'nın ilginç bir dönemecinde konumlanıyor; daha da ilginci alıcı buluyordu.

Kant'da gizli bir cumhuriyetçilik *Sollen*'i yanında, daha da önemli bir diğer vurgu, Aydınlanmanın hiç de varılan bir nokta olmadığıydı. Aydınlanma Kant için kul olmanın kolaylık ve kurnazlığına kaçmayan bağımsız bireyin uğruna sürekli ve en başta kendisiyle mücadele vermesi gereken bir bitmez süreçti. Peki ama nerede kendi ussal-ahlâk (*Moralität*) ve ussal istencinden (*Wille*) başka yetkili merciye başvurmayacak, tanrıya bile aklının eleğinden geçirdikten sonra inanıp başkalarının telkin edegeldiği vahiylere itibar etmeyecek denli cesur babayiğit? Daha da önemlisi, vardıysa bile karşısında sürekli uyanık kalınması gereken günümüzün cilalı imajlı, cici medyalı ve iktidar sahiplerinin 'sessizlik' kuralına uyarlı kitle demokrasili dünyasında en azından benim göremediğim bu özerk bireyi ne-

23 Şimdilik bkz. Carl Schmitt, **Politische Romantik**, Sechste Auflage (Berlin: Duncker & Humblot, 1998) [İng.: **Political Romanticism**, tr. by Guy Oakes (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1986)]

24 Alfred Sohn-Rethel düşünce-dışı gerçeklikle düşüncenin gerçekliği arasındaki bu ilginç paralelliğe dikkati çekenler arasındadır ve bu olgunun adını "meta soyutlaması" (*commodity abstraction*) koymuştur. Bkz. **Intellectual and Manual Labour** (Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1978 [orijinali: **Geistige und körperliche Arbeit: Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis** Revidierte und ergänzte Ausgabe (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972)])

rede arayacağız? Günümüzde Foucault gibi düşünürleri o kısacık yazıyı, *Was ist Aufklärung?*u yeniden okumaya iten de buradaki açmaz olsa gerek. Gene de hakkını verelim, böylesi kavramlar artık dildünyada yer tuttular ve bütün bulanıklığına rağmen onlar uğruna mücadele verilebiliyor.

Aslında olmayan birey özerkliğine ve *Moralität*'e Hegel'in totaliter sonuçları olabilecek bir *System der Sittlichkeit* kavramıyla karşı çıktığı bilinir. Rousseau'nun karşısında Montesquieu'yu yanına alan Hegel'de özel yurttaş ile siyasi yurttaş artık kol koladır.[25] Neden? Günümüzün önemli Hegel bilginlerinden Z. A. Pelczynski'nin şu yöndeki değerlendirmesi sorumuza kısmen yanıt oluşturabilir:

Hegel *Hukuk Felsefesinin Unsurları*'nda 'sivil toplum' ile 'devlet' arasında temel bir ayrım yapar. Bunlardan ilki hâlâ bir tür devlet, daha doğrusu 'dünyanın hâli' [*state of the world*] olarak devletin bir cephesidir yalnızca. Hegel'in kendi sözcükleriyle, [sivil toplum] 'Anlama'nın [*Verstand*] kendine resmettiği [sunduğu] gibi, ilk bakışta [*prima facie*] dış devlet, yani ihtiyaçlar üzerine kurulu devlet (dünyanın hâli) olarak düşünülebilir.[26] Burada sivil toplum, bireylerin ya da onların az çok örgütlü gruplaşmalarının özel çıkarlarını ilerletmek, kişinin yasal haklarını, mülkiyetini, sözleşmelerini vb. korumak, ve kişilerin karşılıklı sorumluluklarını yerine getirmesini sağlamak için varolan yetkili kamusal ve özerk organların sistemi olarak düşünülmektedir. Ama 'sivil toplum' aynı zamanda kendi çıkarları yönünde belirli amaçlar peşinde koşan bireylerce (ihtiyaçlar sistemi) yasa çerçevesinde geliştirilen kendiliğinden gelişmiş özel ilişkiler ağıdır da – ki Hegel'in düşüncesinde bu da 'sivil toplum'un zorunlu bir cephesidir.[27] Dolayısıyla Gramsci-Althusser tezince devletin baskı aygıtları ('iç'=siyasi devlet) ile ideolojik aygıtları (yaklaşık 'dış' devlet=sivil toplum) arasında

---

25 G. W. F. Hegel, **Elements of the Philosophy of Right**, ed. by Allen W. Wood, tr. by H.B. Nisbet (Cambridge: CUP, 1991): s. 29, para 3, ve ed. notu, p. 394 (Montesquieu'dan alıntı).

26 Bkz. G. W. F. Hegel, **A.g.e.**: p. 221; para. 183.

27 "Hegelian Conception of the State," **Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives**, ed. by Z. A. Pelczynski (Cambridge: CUP, 1971): 10.

yapılan ayrımı, belki de ilk modern devlet felsefecisi sayılması gereken Hegel'in söz konusu yapıtında rüşeym halinde görebiliyoruz. Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Ögeler*'indeki usyürütüşünü izlersek, tarihselliği içinde bir sivil toplum nasıl oluşuyorsa devletinin de anahatlarıyla ona uyarlı biçimlendiğini pekâlâ bir denence olarak öne sürebilir ve Türkiye koşullarında sınayabiliriz.

Ve Türkiye'de...

Küçüldüğü iddia edilse de tersine derinleşen şimdiki ulus-devletlerin birçok yaşam alanında olduğu denli kültür (*Kultur*) ve kültürlenme (*Bildung*) söz konusu olduğunda da nihaî karar mercii olmayı sürdürdüğü içinde yaşadığımız şimdiki dünya her şeyden önce araçsal akıl şablonlarının sürekli deri değiştiren kapitalist işbölümüne uyarlandığı bir sivil, daha doğrusu Jameson'un doğru ifadesiyle 'sivil-sonrası toplum'un dünyasıdır da. Plebleşememiş ve yönsüz, bir çok örnekte de iç ya da dış göçmen 'sınıfaltı' kitlelerin alabildiğine arttığı bu türden toplumlarda yeni yönetişim biçimleri aranırken, toplum alanında yer alan her yeni süreç ve taşıdığı çelişkiler eski toplumsal düzene özgü hukuk kurallarıyla donatılmış şiddet aygıtlarıyla işleyen modern ulus-devlet alanına hemen taşınıvermekte, üstelik devletin de eski yöntemlerle hegemonyasını üzerlerinde sürdürdüğü kitlelerden ideolojik onay almakta artık her zaman başarılı olmadığı gözlenmektedir.

'Medya' demeye dilimizin alıştığı 'kitle iletişim araçları'nın bugün ülkemizde ne kadar kamu alanı oluştuysa onu da hızla kaplayıp devlet ile edilgen kitleler arasına girerek 'halka rağmen ama halk adına' görüş biçimlendirdiği, bu yolla da olası gerçek bir iletişimi de büyük ölçüde engellediği bir gerçek artık.[28] Bu süreç sivil toplumda –hadi öyle diyelim bir an için–

28 Söz konusu durumu 'bilgilendirim' (*information*) yoluyla ve çoğu kez temel güdüleri üzerinden insanı biçimleyen (*in-form*) her tür meta pazarı, bu arada 'kültürel' metalar, beyin sermayesi işletmeciliği ve 'best-seller' listeleri yüklü "kültür pazarı"na egemen dinamiklerden de izlemek mümkündür. Bunu pazardaki iktidar ve ekonomik çıkarları tehdit altına girdiği anda devletin hi-

egemen çevrelerin kendi aralarındaki çelişme ve çıkar çatışmalarının da değişik medya kompleksleri arasındaki çıkar çatışması olarak belirişiyle birlikte gidiyor. Çıkar çatışmaları yalnızca medya alanıyla sınırlı kalmadığından, medya aslında daha geniş bir alana yayılı olan iktisadi çıkar çatışmalarında bir tür önyüz oluşturuyor. Bir başka deyişle, kanallar arası çatışmalar aslında başka çıkar çatışmalarının bileşik sonucudurlar Yer yer kanallar arası kavgalara açık biçimde tanık olunmakla birlikte gene de aynı anda hem bu medya kompleksleri arasında hem de bu komplekslerle siyasi devlet arasında sanki akdedilmişcesine bir 'suskunluk kodu' (*code of silence*) süregitmektedir. Bu durum karşısında da sürü bireyliğinden başka bir konuma geçmeyi gerektiren yurttaşlığın günümüzdeki birinci koşulu her tür masal karşısında 'ebedi uyanıklık'(*eternal vigilance*) olmak zorunda.

Türkiye de Reaganizm-Thatcherism taklidi bir döneme damgasını vuran monetarizm apolojistlerinin masalları bir gerçeğin üstünü örtmekteydi ki o da şuydu: Batı toplumlarında bile devlet aygıtları küçülmek bir yana, derinleştiler. İdeolojik mistifikasyonlardan sıyırdığınızda, devlet ile pazar birbirlerine zıt toplumsal kurum ve süreçler değildirler. En büyük işletmelerin bile sırtlarını sürekli devlete yaslayarak arpalanmayı sürdürdükleri koşullarda ise serbest ekonominin 'sivil toplum'un güvencesi olduğu safsatasının müşterisi olmak, hiç de masum olmayan bu masala inanmak için ortada meşrû hiç bir neden göremiyorum.

---

mayesini talep eden, diğer zamanlarda ise Osmanlı artığı, despotik devlet, vb. türünden tarihsel olarak doğruluğu su götürür gerekçelerle devletin "sivil toplum"dan elini çekmesini isteyen okumuş kesimlerin yavansöylemlerini izleyerek de anlayabiliriz. Oysa, Avrupa'nın yakın tarihinde bazen "[görece] yüzer gezer entelijansiya" (*relativ freischwebende Intelligenz*) olarak da nitelendirilen (bkz. Karl Mannheim, "The Problem of the Intelligentsia: An Inquiry into Its Past and Present Role," Essays on the Sociology of Culture, London: RKP, 1967 [1956]: 105-106) kesimler, istemediklerinden değil, kapitalist pazarın ve modernliğin başka süreçlerinin zorlamasıyla hamisiz kalarak başlarının çaresine bakmak, kendi müdahalelerini geliştirmek zorunda kalmışlardır. Bu konjonktürlerde devletin dolaysız çıkarlarını güden araçsal us tersini gerektirmedikçe, "özgür"lük bir yerde entelektüel tüketici bireyin elindeki tek seçenek olarak ortaya çıkmıştır. Zaten piyasa ideolojisinde de tüketici özgür değil midir?

Üstelik, akademik *pazaryeri* neden aynı trendin dışında kalsın ki? Bu gözlem ve saptamalar üzerinden günümüz üniversitesi de düşünüldüğünde, ister devlet üniversitesi olmuş ister vakıf üniversitesi ya da özel üniversite, çok fark etmez. Burada da artık giderek küçülen ayrımlar söz konusudur ve şimdiki akış içinde her tür üniversite de bir 'saygınlık cilası'nı (*veneer of respectability*) korumanın tümüyle bilincinde DIA'lar olarak işlev görmektedirler. Bu konuda duyulan ciddi kaygılar zaten çoktandır, özellikle de I. Dünya Savaşı'ndan sonraki dönemde birbirinden çok farklı hatta karşıt yaklaşım ve konumlara sahip düşünürlerce dile getirilmişti.[29]

Aynı durumdan çıkarılması gereken önemli derslerden biri de, şimdiye dek evrilegelen üniversitenin Hans-Georg Gadamer gibi çağımız düşünürlerince altı çizilen, gene de çok sık göz ardı edilen şu özelliği: üniversite özerkliği hemen hep himaye altında işlemiştir. Devlet üniversiteleri dünyanın hemen her yerinde ulusal-devletlerin himaye ve denetimi, özel üniversiteler de kârlılık ilkesinin denetimi altında iş görürler. O ne-

29 Frankfurt Okulu kuramcılarından Max Horkheimer "Eleştirel Teori"yi açtığı yazısında benzer biçimde hem örnek alınan doğa bilimlerinde hem de sosyolojide kuramsal ve görgül araştırma ayrımına dayanılmasına karşın, yapısal olarak bilimsel çalışmanın özellikle akademik çevrelerde sınai üretim biçimine uyarlı işlediğinin (*unter der industriellen Produktionsweise*) gözden kaçırılmaması gerektiğini vurguluyordu. Bkz. Max Horkheimer, "Traditionelle und kritische Theorie," **Zeitschrift für Sozialforschung**, VI/2 (1937): 247-8. Martin Heidegger de sonradan **Grundbegriffe** başlığıyla yayınlanacak olan (1981) 1941 Kış yarıyılı derslerinde benzer bir teşhisle, modern akademik yaşamın çalışanları hakkında onlara hiç de hoş gelmeyebilecek şu çarpıcı gözlem ve yargıda bulunacaktır: "Eğer köylü kendini [gıda] tedarik sanayiinde işçiye dönüştürüyorsa, bu önde gelen bir bilim adamının bir araştırma enstitüsünün yöneticisi olmasıyla bir ve aynı süreçtir. [»Wenn der Bauer sich zum Versorgungsindustrie Arbeiter wandelt, dann ist dies derselbe Vorgang, gemäß dem ein maßgebender Gelehrter in einem Forschungsinstitut zum Betriebsführer wird.«]" **Gesamtausgabe, Band 51: Grundbegriffe** (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981): 38 [İng.: **Basic Concepts**, tr. by G. E. Aylesworth, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1993: 33]; krş. *Wissenschaftsbetrieb* (bilim işletmesi/sanayii) kavramı, Heidegger'in ünlü düşün dönemecinde önemli bir kilometre taşı olduğu yenilerde öne sürülen, **Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)** [1936] **Gesamtausgabe Band 65** (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989, 1994): 156) Günümüzde genetik yapısıyla oynanan tarım ürünlerine yol açan gelişmedeki sanayi-üniversite işbirliği akla hemen gelen bir örnek.

denle, şöyle bir sav bile öne sürülebilir: devletçiliğin yaratıcılık ve girişkenliği köreltttiği, en azından yüksek öğretim kurumlarının devlet himayesinde iyi işlemeyeceği iddiasıyla kurulan özel üniversiteler bile para basan 'malûmat fabrikaları' olmanın yanında hâlâ modern devletin ideolojik aygıtı olarak işlemektedirler. Akademik özgürlük de denetim gücünü elinde tutanlarca istediklerinde geri çekme hakkını kendilerinde gördükleri bir bahşetme, bağış ve bahşiş olarak düşünülür. Bunun akademik çevrelerde getirdiği onca sinmişlik, kurnazlık ve sinisizm karşısında, bilimi kendine ekmek kapısı olmak yanında yaşam boyu uğraş seçenler için önemli olan şudur: dıştan sınırlayıcı, buyurgan ve tehditkâr önlemler karşısında, ince yöntemlerle bilimlerin özgür araştırma, düşünme ve yaşam için anlamlı bilgi üreterek paylaşma hakkını ve eldeki özgürlüğü savunmak.

Bir başka önemli olgu daha var. O da, Avrupa'nın uygarlık/kültür ikilisini içselleştiren ülkemizde onsekizinci yüzyılın savunmacı Alman kurgusu olarak ortaya çıkmış bulunan yekpâre kültür anlayışının artık altının boşalmış ve dile pelesenk olmasının gizlediği bir başka gerçeğe dönüşmesi. Eskiden kültürlenme (*Bildung*) denilince sağlıklı beden ilkesinin gizlediği kaba kuvvete başvurma eğiliminin önüne geçilmesi ve terbiye edilmesi de düşünülmekteydi.[30] Bugün ise sokaktan çalışılan ofise dek mekanizasyonun ulaştığı sınırlarda usun güdeceği, kültürün disipline edeceği bedenlere gerek yok; hem de kültürden bolca söz edilmesine rağmen. Özetle şunu demek istiyorum: metalar dolaşımının hızlanmasına koşutlanarak serbest mübadele değerlerine indirgenmiş kültürlerin (şirket kültürü, tüketim kültürü, gençlik kültürü, pop kültürü, Harley-Davidson kültürü, vb.) boy attığı günümüzde aynı durumdan yazın yaşamı da etkilenerek, yayın şirketi kültürünün best-seller listeleriyle, içi boşalmış ve yazar *persona*'sının, *imago*'sunun imzasına, promosyonuna, kitap mühendisliğini özendiren, matbaaya teslim zamanının sınırını öne çeken bir pazar koşuşturmasına dönüştü. Sözleşmeli yayın baskısı yoğunlaştıkça, artık sa-

30 Max Horkheimer, "The End of Reason," Studies in Philosophy and Social Science, IX/3 (1941): 378.

nat pazarına dönüşen bienallerin, gezici sergilerin, konferansların tarihi yaklaştıkça, teknolojikleşen dünyanın yazarı, sanatçısı ve diğer insanları da mühendisleşirler (*streamlining effect*). Öte yanda da, modern Türkiye'nin zaten bağımsız benlik kurmakta güçlük çeken ama hızlı kültürlenme kaygısı içine düşen bireyleri de çabucak neyi okuyacağı çoğu kez kültür endüstrisi ve medya işbirliğince belirlenen bir okur kitlesine dönüştüler. Oysa Adorno'nun deyişiyle, kitle kültürü, kültür endüstrisinin verisi değil ideolojisidir.

Bitirirken...

Dilimizde kolaya (yani yanlışa) kaçarak 'bilgi' çağı diye tapıncağa çevrilip geçiştiriliveren, oysa şimdinin hegemonik 'küreselleşme/tümdünyalaşma' ideolojisinin istediği edilgen 'tüketici=sözde yurttaş' profiline uygun 'ileti'nin (*information*) hiç de masum olmadığını bilelim–ki bu da çoğu durumda '*ma'lûm-u ilâm*'ların yeni ambalajlarla sunulmasından ibarettir. Bu yüzden '*ma'lûmât*' (*in-formation*) çağı olarak nitelemenin daha doğru olacağı, kitle bireyinin de parçalanmışlık ve yönsüzleşme içinde bunaldığı şu yeni tarihsel dönem koşullarında sahihiyle, sözdesiyle 'düşünenler' nelere öncelik vermeli? Esas yanıtı zor olan da bu işte.

İşte tam da bu noktada akıntı karşısında herkesin bildiğini bir kez daha hatırlamak, Rousseau'nun *citoyen* ile *bourgeois* arasında yaptığı gene de önemli ayrımı gözden kaçırmamak gerekiyor. Rousseau'nun '*civic*' sorumluluk yüklenen düşsel *citoyen*'inde ya da Kant'ın 'Aydınlanma Nedir? sorusuna getirmeye çalıştığı yanıtta çizilen toplumsal tipe dikkat edildiğinde, *res publica* yani kamu alanının ortaya çıkmasının bilgi sahibi olmakla birebir ilişkisi olmadığı görülüyor. O zaman Kant'ın çıplak ve nerdeyse hayvanî istenç anlamındaki almanca '*Willkür*' sözcüğünden titizlikle ayırt ederek, asıl belirleyici yakın ilişkiyi aydınlanma, siyaset ve yurttaşlık ahlâkının gerektirdiği cesaret denen şeyin temeline koyduğu *Wille* ile 'kamu alanı' arasında aramak akla yakın geliyor. Siyasi ülküler ve sorumlu-

luklar seti olarak 'sivil toplum' da bildik hukuk dili ötesinde bir başka dil yoluyla da açık seçik tartışılmaksızın, dillere pelesenk muğlak bir "sivil toplum devlete karşı" sloganının hiç bir operasyonel anlamı yok.

Zaten tüm iç çelişmeleri ve toplumsal çatışmalarıyla ülkemizde de bir sivil toplumun varlığından (*Sein*) pekâlâ söz edebiliriz. Üstelik hem kentsoylusuyla hem de kentsoylu tüketim kalıplarına özenen yığınlarıyla var. Bu koşullar altında en başta modern kentsoylu birey, çocuğu, kedi-köpeği ve eşinin (sanırım bu sıralama doğru) her hafta sonu tüketici sıfatıyla tapınmaya gittiği modern plazalarda sıkıntı ve '*ressentiment*'larını geçici dağıtmak için dolanan tipler olarak hep çıkmaktadır karşınıza. Böyleleri tekelci güçlerin bile tam egemen olmayı başaramadığı o son tahlilde 'öznesiz ve ereksiz' kapitalist pazar girdabında sürüklenmekteler. Kanımca yeni toplumsal girdaplar varolan koşulları zorlamadığı sürece 'bugün bugündür' diyen kentsoylu ve onlara özenen ama kimliği belirsiz sözde-çalışan kesimlerden pazarın körüklediği *hedone*'lerinin doymak bilmez gidişi içinde bu kesimlerden demokratlık da bekleyemezsiniz. Anladığımız ve tartıştığımız anlamda bir istenç (hele yurttaşlık istenci) bu bireylerde işliyorsa herhalde şimdilik bu görünmüyor. Ciddi krizler yaşanırsa, o başka... Açıkçası bunların ha deyince bir istenç meselesine indirgenemeyeceğini de eklemiş olalım. Arzulanan (*Sollen*) 'sivil toplum' yönünde bir kurtulma dürtüsünden ille de söz edilecekse bunun hâlâ biraz tuzu kuru okumuşlara özgü bir özlem olduğunu, plebleşemeyen, kendini kurtarmaya çabalarken kendini bağımsızca kurma fırsatını hep elinden kaçıran kitlelerin şimdilik uzak gördükleri bu özleme öncelik vermediklerini teslim edelim. Bu durumda da retorik olmayan bir soruya geçmek zorunda kalınıyor: 'Sivil toplum' kavramı çevresinde onca bulanık tartışma sürdürüledursun, bu kavramın bundan böyle de süregidecek serüveninde yalnızca yeni bir durakta mıyız, yoksa burada söz konusu olan bir kavramın geçirdiği serüvenin bitiş noktası mı?

Her durumda üniversite de söz konusu iç çelişkilerle dolu toplumsal evrenin küçük bir modelini bünyesinde barındırır.

Benzer çelişkiler bu küçük evrende de şöyle bir ikilemle karşı karşıya bırakır bilim insanlarını: bilerek bilgiye-kör ma'lûmât (*information*) uzmanlığının seri imalâtını sürekli sermayeye dönüştürmek yönünde teşvik tedbirleri alan üniversite a.ş. mi, yoksa dalgın Thales'lerinin para etmez üretimlerini de özendirmekte direnen ve bu yolla aydınlanmanın hakkını veren *Universitas* mı? İkinci yol seçildiğinde önümüzde hem hukukun hem de ma'lûmâtın buyurgan dilinden uzaklaşan yeni bir bilgi dili geliştirmeye yöneliriz. Bu ise varolan 'sivil toplum' içinde akademik ortamın işleyişini dönüştürmeye yönelik, küçük bile olsa önemli bir seçim yapmakla birdir. Bu seçim ertesinde gereken de, modern denetim toplumuna özgü her tür kulluğun ve bu arada da akademik olanının kurnaz kolaycılığına özgü şu yanılsamayla, zaten sınırlı bilimsel özgürlük alanının daha da daraltılmasında sayısız çıkarı olan güçlerce bahşedileceği yanılsamasıyla yaşamak yerine, varolan özgürlüğü 'işleyerek savunma'nın bitmez bir görev olduğunu hiç unutmamaktır. Brutal gerçeklikler karşısında ayıklık yanında, 'hukuk dili' ve 'sivil toplum' gibi kavramları örten sis perdesini dağıtmaya çalışmak da aynı 'işleyerek savunma'nın bir parçası olsa gerek.

Nedir 'mekân' dedikleri?*

Günümüzde 'mekân'dan söz açıldığında aralarında kaçınılmaz olarak mimarların da bulunduğu ezici bir çoğunluk kendi yaşam pratiklerinde ve bu pratikleri saran söylemlerde 'modern zamanlar'a özgü bir anlam kazanmış bu sözcüğün 'temsiliyet' gücünü sorgulamaz bile. 'Mekân' sözcüğünün kapsamı artık o denli geniş ve anlamı öylesine örselenmiştir ki, zanaatımsı 'üretim' ya da 'seri imalât'a dayansın mimarlık pratiklerinin oluşturduğu yapı 'mekân'ları ya da açık kent mekânlardan tutun da, modern bireyin ruhsal iç mekânına kadar uzanan çok farklı nitelikteki görüngü ve olgulardan dem vurulduğunda, sanki açıklama, çözümleme yetersizliğinin, boşluğunun üstünü örtermişçesine sözcüğün aceleyle, kolayca sarf edildiğine sıklıkla tanık oluruz. Aynı şekilde, insanlık tarihinin geçmiş dönemlerine özgü yapılar, açık alanlar, vb. düşünüldüğünde de 'mekân' sözcüğünün onları da temsil etmek üzere seferber edilmesinde hiç tereddüt edilmez.

(*) İlk kez daha bildiri olarak *"Zaman-Mekân": III. Disiplinlerarası Mimarlık ve Felsefe" Sempozyumu*'nda (18-19 Kasım 2005, İTÜ Taşkışla Kampusu) okunmuş; ardından "Nedir 'Mekân'Dedikleri?" başlığıyla, **Felsefe ve Mimarlık III: Zaman-Mekân**, yay. haz. Ayşe Şentürer, Şafak Ural, Funda Uz Sönmez (İstanbul: Yapı-Endüstri Merkezi Yay., 2008) de uzun bir yazı olarak yayımlanmış olup, bu seçki için yeniden gözden geçirilerek, gerekli düzeltme ve eklemeler yapılmıştır.

Oysa, en azından bazı mimarların düşüncesinden şöylesine yararlandığı bir Heidegger'in düşüncesinde modern bir kavram/kategori olarak 'mekân' hemen hemen önemsizken, 'zaman'ın gizemini, şifresini çözme çabası sanki öne çıkmış gibidir. Bu bir sav olarak öne sürüldüğünde kısmî bir hakikat barındırıyor gibi; ama Heidegger'in 'zaman' ve 'yer'e (*tópos*; *der Ort*) öncelik tanır görünmesine karşın, modern çağda yaşayan biri olarak 'mekân'ı tümüyle göz ardı ettiği de söylenemez.

Burada diyeceğiz ki, 'mekân' 'modern zamanlar'a özgü içi boş bir kavramsal kalıp, soyut bir kategori / kavramdır. İnsanlık tarihinin 'modern'-öncesi ve hele en eski dönemlerinde bu soyutlamanın varlığına pek de gerek duyulmamıştır. Özetle, 'mekân' dediğimizde, kabaca Orta Çağların sonunda ortaya çıkmaya başlayan yeni bir dildünyasında 'şeyler'in (*die Dinge*) nesneleşerek, ağırlıkla resim ve sayıların diliyle temsil edilmeye başlandığı yakın dönemlerin ürünü bir kategoriden söz etmekteyiz.

Böyle bakıldığında yeni bir mekân algısının, dolayısıyla mekânın sayıların egemen olduğu yeni bir geometrik anlayışla temsil edilişinin M.Ö. VI. Yüzyılda İyonya'da (özellikle Anaksimandros'la birlikte) Antik Çağ Yunan kozmolojisi, astronomisi, giderek de Yunan siyasi düşüncesinde yer tutmaya başladığını, hatta burada öncelikle siyasi dönüşümlerin rol oynadığını söylememiz mümkün.[1] Gene de bu tarihsel saptamadan hareketle acaba o günden şimdinin mekân anlayışına bir düzyol çekmek, üstelik bundan hareketle o günlerin düşüncesindeki mekânı günümüz gözlükleriyle görmek ne ölçüde meşrûdur?

Kendi düşünüm patikalarında pek önemser görünmese de, 'zaman'la bir aradalığı nedeniyle Heidegger'in kavramın günü-

---

1 Eskinin mitler dünyasına (Homeros, Hesiodos) egemen Babil astronomisi kabul edilegeldiği gibi 'dinsel' sayılabilirse eğer, bu yeni görüş, tersine, din-dışı bir matematiksel bakışın (*theoria*) gündeme gelişidir. Bkz. Jean-Pierre Vernant, **Myth and Thought among the Greeks** (London: Routledge and Kegan Paul, 1983), Chp. 6: "Geometry and Spherical Astronomy in the First Greek Cosmology;" Chp. 7: "Geometry Structure and Political Ideas in the Cosmology of Anaximander;" Chp. 8: "Space and Political Organization in Ancient Greece"): 176-234. Bu dönüşümde siyasetin oynadığı rol hakkında özellikle bkz. Jean-Pierre Vernant, **The Origins of Greek Thought**. (Ithaca: Cornell University Press, 1982).

müz işlergerçekliğinde (*die Wirklichkeit*) genel kabul görmesine karşın, 'modern' anlamıyla mekânı bir dersinde Aristoteles'i ustalıkla kullanarak tartışma gündemine şöyle getirdiği görülüyor:

> "Günümüz modern doğa bilimlerine özgü mekanik düşüncenin ağırlığı altında, devinimin temel biçiminin mekânda bir konumdan ötekine hareket anlamında devingenlik olduğunu sanıyor, ardından da hareket ettirilen her şeyi buna göre açıklıyoruz. Bu tür yani yer ya da lokasyon anlamında devingenlik –*kínesis katà tópon*,– Aristoteles için başka devingenlikler arasında yalnızca bir türdür; ama hiç bir şekilde arı, yalın devinim sayılmaz.
>
> "Dahası var" diye sürdürüyor sözlerini Heidegger, "Aristoteles'in 'yer değiştirme'den anladığı şeyin, mekân içi bir kütlenin yerini değiştirmesi yolundaki modern kavrayıştan farklı olduğunu gözden kaçırmamalıyız. Buna göre, *tópos* belirli bir cismin ait olduğu yerdir (*poû*). Yanan şeyler yukarıya, yerdekiler de aşağıya aittir. Bu yerlerin kendileri de (yukarıda gök, aşağıda yeryüzü) özeldirler; çünkü onlar yoluyla uzaklıklar ve ilişkiler yani Yunanlıların karşılık olarak ne bir sözcük ne de kavrama sahip olmadığı, şu bizlerin 'mekân' dediği şey belirlenmektedir. Bugün bizler için mekânı belirleyen yer değildir; tersine, tüm yerler, noktaların kümelenmeleri olarak, her yerde tekdüze ve hiç bir yerde ayrışmayan sonsuz mekânca belirlenmektedir."[2]

Aristoteles'ın *Phúsika*'da (IV.4, IV.6) tartıştığı *tópos*'u en azından Almancaya 'yer' (*der Ort*) olarak çevirmenin bile yanlış

2 Üstelik Heidegger şöyle de yazmaktadır: "Yunanlılarda 'mekân'a karşılık gelen ne bir sözcük ne de kavram vardı. Günümüzde bizler için ise mekân yer yoluyla belirlenmez; tersine, bütün yerler her yerde homojen ve ayrıksı olmayan sınırsız mekân tarafından nokta takımadaları olarak belirlenirler." [»...was wir den »Raum« nennen, wofür die Griechen weder ein Wort noch einen Begriff haben. Für uns Heutige Heutige ist nicht der Raum durch Orte, sondern alle Orte als Punktstellen durch den endlosen, überall gleichartigen, nirgendwo ausgezeichneten Raum bestimmt.«]" Martin Heidegger, »Vom Wesen und Begriff der *Phúsis* Aristoteles, Physik B,1«, **Wegmarken**, [GA **Band** 9], 2. durchgesehene Aufl. (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996): 248-249. [Ing.: "On the Essence and Concept of *Phúsis* in Aristotle's Physics B I," tr. by Thomas Sheehan, in **Pathmarks**, ed. William McNeill (Cambridge, UK, and New York: Cambridge University Press, 1998): 229].

olduğunu düşünen Heidegger Yunanca sözcüğün gene de 'mekân' (*der Raum*) olarak bildiğimiz şeyi belirli sınırlar içinde anlattığı düşüncesinde; şöyle ki:

Aristoteles *Phúsika*'sında *tópos* ile *khóra* arasında bir ayrım gözetmiştir; ama bildiğimiz 'mekân'a yakın görünen *khóra* sözcüğüyle ne kastettiğini hissettirse de pek açmıyor. Onun esas derdi nitel bakımdan ilkini yani 'yer'i tartışmak. 'Yer' de düpedüz yalın anlamıyla bir cismin kapladığı mekân parçasıdır. W.D. Ross'un yakın okumasıyla, *Phúsika*'da öne sürülen yer öğretisi bildik bir mekân öğretisi olmaktan uzaktır. *Khóra* (mekân?) hakkında ise ne bu metinde ne de bir başka yerde teorimsi şeyler söylediğine rastlanmıyor; bu da onun *khóra*'yı tanımlanamaz gördüğünü düşündürtüyor. Gene de *Phúsika*'da (IV 10-14) yürüttüğü 'zaman' hakkında soyut tartışmaya denk düşen bir mekân teorisinin yokluğuna karşın sanki mekânda pozisyona (*tò poû*) ilişkin bir teorisi var gibi.[3]

Tópos sözcüğü aslında Aristoteles'te bir cismin 'bir yerde bulunuş'unu (*der Platz*) ifade etmekte. Ona göre tópos'un üç anlamı vardır: 1. *tópos* devingen, uçsuz bucaksız, kavraması zor bir şeydir; 2. sanki bir kap gibi içi doldurulan bir şeydir; yani hem sabit, hem de devingen. 3. bir de mekân (Yunanca *stádion*; Latince *spatium*) yaratmak, mekânlaşmak vardır – ki bence mimarlıkla en ilgilisi de bu. Özetle, Aristoteles'te mekân herhangi bir şeyin (örneğin bir cisim) deviniminde doğal olarak tuttuğu yer olup (eğer bir şey oradaysa o yer onun doğal yeridir), onun dış yüzeyi bir başka şeyin dış yüzeyiyle temastadır. Bu durumda, bir şeyin 'bulunduğu yer' o şeyi (cismi) kucaklamakta, sarmaktadır; yoksa onun içine giren ya da bizim anladığımız anlamda o şeyin içini işgal ettiği mekân değildir. Uzun lâfın kısası, Aristoteles de bile boş bir yer, içinde hiç bir şeyin bulunmadığı, soyut bir mekân tahayyülü yoktur.[4]

---

3 W D. Ross, **Aristotle's Physics: A. Revised Text with Introduction and Commentary** (Oxford: Clarendon Press, 1998 [1936]): 53-54.

4 Geçerken sözünü edelim, Antik Yunanda yer ve hareketten bağımsız olarak 'mekân' için bir sözcük bulunmadığı gibi böyle bir kavrama da sahip olunmadığı yolundaki tespite rağmen, örneğin M.Ö. V. Yüzyıl trajedi yazarlarının bizim 'hodolojik mekân' olarak adlandırabileceğimiz bir sezgiye sahip bu-

Öyleyse yukarıda birbiriyle ilintili üç kavramlaştırmayla karşı karşıyayız. İlk ikisi mekânda ya da mekân yaratma sürecindeki deneyimimizle ilgili. Latince'de *spatium* olarak bilinen üçüncüsü ise Heidegger'in gözünde açık bir bölgenin geometrik mekânla kaplanmasıdır.

Heidegger'in ileri döneminden bir konuşma metninde de Roma İmparatorluğundan başlayarak evrilen bir sürecin Galile ve Newton'da ulaştığı kritik noktada yeni bir aşamaya geçişine özellikle dikkatleri çekildiğini görüyoruz. O da artık boşlukta noktalar gibi düşünülen cisimlerin devinimlerini soyut tekdüze üç boyutlu uzanımlar (*gleichförmige dreidimensionale Ausdehnung*) çerçevesinde düşünmek. Bu noktaya gelindiğinde de artık modern düşünceye mekân anlayışıyla ilgili olarak damgasını vuran farklı bir görüş egemen olmaya başlamıştır; o da şudur: "Mekân üç boyutlu uzanım, *extensio*"dur [»*Raum ist die dreidimensionale Ausdehnung, extensio.*«][5]

Gene de mimar, sosyolog ya da felsefeci, modern kesim kafalarımızın pek kolay benimseyemeyeceği bir görüş Heideggerinki. Böylesine olası bir direnişle ilgili olarak belli başlı iki neden gösterilebilir: birincisi, modern mimarlık pratiğinin mathesis sözcüğünün özgün anlamının (*tà mathémata*') Rönesans'tan bu yana oluşagelmiş ve adına 'matematiksel tasarım' diyebileceğimiz, daralmış ve salt sayısallığa (bildik matematik değerler) indirgenmiş bir çerçeveye uygun işleyişi;[6] ikincisi ise bu tasarı-

---

lunduklarını öne süren görüşler de var. Tanınmış klasikçi ve yönetmen Rush Rehm'in şu çalışması bir örnek: **The Play of Space: Spatial Transformation in Greek Tragedy** (Princeton: Princeton University Press, 2002); ayrıca bkz. Emily Wilson, "Cut the Orchestra, **The Times Literary Supplement**, No. 5207 (January 17, 2003): 11.

5 M. Heidegger, **Bemerkungen zu Kunst-Plastik-Raum**, Herausgegeben von Hermann Heidegger (St. Gallen: Erker Verlag, 1996): 11.

6 *Tà mathémata*'dan dar anlamda matematiğin sayısallığına geçişin bir Freiburg dersinde (1935-36) tartılışı için bkz. Martin Heidegger, **Die Frage nach dem Ding: Zu Kants Lehre von den Transzendentalen Grundsätzen, Gesamtausgabe**, Band 41 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984): 69-108. / **What is a Thing?**, tr. W. B. Barton, Jr. & Vera Deutsch (South Bend, Indiana: Regnery/Gateway, Inc., 1967): 69-108. Ek olarak bkz. Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Matematik Değerler aslında Toplumsal-Estetik Değerler midir?" **Bilgi ve Değer: [Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü 'Bilgi ve Değer' Sempozyumu**

mın soyut anlamda özne ve onun bilinci ile niyeti üzerine kurulu oluşu. Ekleyelim hemen, bu ikincisi ilki ile çelişmediği gibi tam tersine ilki ikincinin önkoşuludur da.

Böylece özellikle Rönesans'tan bugüne 'şey'lerin olagelişinin bir "dünya resmi"ne (*das Weltbild*) dönüşmesiyle ve artık bu şablon içinden 'nesne'ler olarak görülmesiyle birlikte, mimarlık öğrenimi de yeni bir aşamaya girmiş bulunuyordu. Bu yeni durum 'soyut anlamda tekil ve herhangi' bir öznenin yükselen egemenliğiyle içiçe düşünüldüğünde nerdeyse zamandışı bir yaratıcı 'sanatçı-mimar' mitosunun giderek yerleşmesine de şaşmamak gerek.

Tam da bu noktada Gadamer'i izleyerek üç tür zamandışılıktan söz edebiliriz.

1. Göz önünde gözlemlenen nesne olmayan 'sayılar'ın zamandışılığı.[7]

2. Sürekli yinelenen ritmi ve örüntüleriyle bilinçdışını bile şekillendiren 'doğa'nın zamandışılığı.

3. Çalışmalarında yarattığı kendi zamanıyla bütün çağları kucaklayan, 'sanat' diye bilinen gökkuşağının zamandışılığı.[8]

Bu üçünün de modern mimarlıkla yakın ilişkili olduğu düşüncesindeyim. Bunlar düşünüldüğünde, modern mimar onu sararak bedenruhunu şekillendiren meslek/uğraş ideolojisinin ağırlığı altında kendisini 'özgürlük' içinde tasarımlayan biri (özne) sanıyor olsa da, bunun Heidegger'in sözünü ettiği 'özgürlük,' 'açık' (*das Offene*) ve dilimizdeki 'kayran' sözcüğüyle

---

(17-18 Mayıs 2002) Bildirileri] der. Şahabettin Yalçın (Ankara: Vadi yayınları., 2002): 176-192.

7 George Steiner de matematiğin dışarı kapalı sayılar dilinin, bıraktık şiir diline, düzyazıya bile aktarılamayışından yakınırken, mimarlığı ilgilendirdiğini düşündüğüm şöyle bir gözlemde de bulunuyor: "Yüksek matematiğin uğraştığı çoğu mekânların, ilişkilerin ve olayların duyuların verileriyle zorunlu bir ilişkisi yok; onlar kapalı aksiyomatik sistemler içinde oluşan 'gerçekler'dir.", "The Retreat from the Word," **Language and Silence** (Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1969): 34.

8 Bkz. Hans-Georg Gadamer, »Die Wahrheit des Kunstwerks (1960)«, **Gesammelte Werke, Band 3 [Neuere Philosophie I: Hegel Husserl Heidegger]** (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1987): 251. [İng.: "Heidegger's Later Philosophy," **Philosophical Hermeneutics**, tr. and ed. by David E. Linge, (Berkeley: University of California Press, 1976): 216.]

de karşılanabileceğini düşündüğüm 'açıkalan'la (*die Lichtung*) uzaktan yakından ilgisi olmadığı, üstüne üstlük onların üstünü örten, bastıran bir işlev gördükleri zehabına insan ister istemez kapılıyor. Oysa Heidegger'in mimarlığa da örnek olabilecek bir saptaması var: mimar fantezisi bile inşa' edilsin ya da edilmesin, düşünülen, tasarlanan binayı ister istemez çevresi içinde düşünmektir (sarandünya; manzara). Bu ille de bir açıklama gerektirmez; fenomenolojik olarak görülmesi yeter.[9]

Sanatın zamandışılığı karşısında bizim sanatı deneyimleyişimizin zamansallığı söz konusu olduğunda da, eğer mimari bir yapı 'sanat çalışması' olarak da düşünülecekse, burada salt mekânla değil, zamanla da ilgili bir meseleyle yüz yüzeyiz demektir. Gadamer bu hususta şöyle yazmaktadır:

> "Her sanat çalışması kendi zamansallığını yükler omuzlarımıza. Bu salt dil, müzik ve dansla ilgili sanatlarla da sınırlı değildir. Daha durağan sanatları düşündüğümüzde anımsamamız gereken şu ki, resimleri de kurgulamak ve okumak, mimarî biçimler içine girip onları keşfetmek zorunda kalıyoruz. Bunlar da zamansal süreçlerdir. Bir resmi bir başka resim kadar çabuk anlayamayabiliriz. Hele mimarlık söz konusu olduğunda bu daha da doğrudur. Çağımızın teknolojik yenidenüretme biçimleri bizi öylesine yanıltıyor ki, insan kültürünün herhangi bir büyük mimarlık anıtı önünde ilk kez durduğumuzda belirli bir düş kırıklığı yaşamamız çok mümkün. Çünkü bildik fotoğraflarındaki kadar sanatsal görünmezler gözümüze. Aslında, bu düş kırıklığının bize telkin ettiği şudur: binanın imge olarak salt sanatsal niteliğiyle yetinmeyerek, ona bilfiil bir mimarlık sanatı olarak yaklaşmalıyız. Bunun gerçekleşmesi için de binanın içinde dışında etraflıca dolaşmak gerekir. Ancak bu yolla, çalışmada bizleri nelerin beklediğine iliş-

9 Heidegger, **Zollikoner Seminare: Protokolle-Zwiegespräche-Briefe**, Hrsg. von Medard Boss, 2. Auflage (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994 [1987]): 207. [İng.: **Zollikon Seminars: Protocols-Conversations-Letters**, ed. by Medard Boss, tr. from German with notes and afterwords by Franz Mayr and Richard Askay (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2001): 162.]

kin bir fikir edinebilir, onun yaşam hissimizi zenginleştir[ebil] mesine izin vermiş oluruz."[10]

Mekânın zaman ile ilişkisi söz konusu olduğunda mesele daha da karmaşıklaşır. Bu nedenle, geçmişte zaman üzerine bir yazımda[11] ayrıntılı tartışmaya çalıştığım gibi, zamansallık üzerinden de şunları eklemek gerekiyor:

Eğer insan *Dasein*'ı bildik gündelik yaşamında "zamanı hesaplayan (*rechnend*), hatta saate vuran ise...bu nedenle de hakikî (*eigentlich*) zamana hiç yandaş olamıyorsa,"[12] bunun anlamı modern *Dasein*'ı niteleyen bireysellik halinin zamanın tüketimiyle yakından ilişkili olduğudur. Bu durumda zaman sürekli harcanıp tüketilir ve ikide bir hiç zamanının olmadığı birey tarafından biteviye dile getirilir. Heidegger'in daha 1924'de çok doğru vurguladığı gibi, önce zamanı yitir, sonra da bir saat edin. Modern *Dasein*'ın 'tekinsizliği' (*die Unheimlichkeit des Daseins*) tam da burada dışa vurmaktadır.[13] Alternatif bir konumlayışla:

> "İleriye doğru koştururken geçmişim yanında kendimi taşıdığımda zamana sahibim. Her boş lâf ["yavansöylem"; *alles Gerede*]..., her huzursuzluk, her koşuşturma [*alle Geschäftigkeit*], her uğultu ve yarış çöküverir (o zaman). Zamanının olmaması [*Keine Zeit haben*] zamanı gündeliğe [Alltag] özgü kötü şimdinin içine atmak anlamına gelir (yalnızca). Gelecekte (var)olmak (ise) zamanı bahşeder [*Zukünftigsein gibt Zeit*], şimdiyi kurar [*bildet die Gegenwart aus*] ve şimdide yaşama kipi içinde

---

10 Hans-Georg Gadamer, »Die Aktualität des Schönen: Kunst als Spiel, Symbol und Fest (1974)«, **Gesammelte Werke Band 8 [Ästhetik und Poetik I: Kunst als Aussage]** (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1993): 135-136. [İng.: "The Relevance of the Beautiful: Art as play, Symbol, and festival ," **The Relevance of the Beautiful and Other Essays**, tr. N. Walker, ed. and intr. by R. Bernasconi (Cambridge: CUP, 1986 [1977]): 45.]

11 Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Zaman ve Çalışma [ya da '*Kim Korkar Çöken Zamandan!*']", **Çizgi Ötesinden: Modern Üniversite, Sanat, Mimarlık**, (Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları, 2000): 135-163.

12 Martin Heidegger, **The Concept of Time / Der Begriff der Zeit**, Eng. tr. William McNeill (Oxford: Blackwell, 1992): 5/15E. [bundan böyle, Heidegger, CT / BZ]

13 »Die Zeit verlieren und sich dazu die Uhr anschaffen! Bricht hier nicht die Unheimlichkeit des Daseins?«, Heidegger, CT / BZ: 15/15E.

> geçmişin yinelenişine izin verir [*läst die Vergangenheit im Wie ihres Gelebtseins wiederholen*].
>
> Böylece zaman söz konusu ise bunun anlamı şundan ibarettir: zamanın zeminindeki görüngü gelecektir [*das Grundphänomen der Zeit ist die Zukunft*]."[14]

Bu durumda, 'hakikî' zamanmekânın üremesinden söz etmek de şöylesine olanaklı: "gelecekteliğe dönük yaklaşımın, geçmiş ve şimdinin karşılıklı olarak birbirlerine kendiliklerinden uzanışı sürecinde kendini açan açıklık." Heidegger hemen ekliyor: "İşte tek başına ve öncelikle bu açık-oluştur (açılış; *das Offene*) ki, alışık olduğumuz mekânın içinde serpileceği mekânı sağlar. Gelecek, geçmiş ve şimdinin kendilerinden birbirlerine uzanışı [aslında] mekâna öncedir (*vor-räumlich*); ancak bu yolla açıklığın açılışı mekânın oluşmasını sağlayabilir."[altını ben çizdim][15]

Heidegger'in sonradan eklediği, "önceden Varlık ve Zaman, 70. Kısımda *Dasein*'ın mekânsallığını [*die Räumlichkeit des Daseins*] zamansallıktan [*auf die Zeitlichkeit*]" türetme çabasının artık savunulamayacağı yolundaki notu da aynı gözle okuyabiliriz.[16]

Öyleyse, herhangi bir 'şimdi'de oluşabilecek yoğun düşünüm ve yazım akışı içinde ortaya çıkması beklenen önemli soru şu: girişilen tasarım ve gerçekleştirme süreci, verili her "yerin kendisine özgü özelliklerinin (*Eigentümlichen des Ortes*)" getirdiği

---

14 Heidegger, **CT / BZ**: 14/14E. Heidegger 'in vurguladığı "gelecekte(var)olmak" [*Zukünftigsein*] Gadamer'in yorumsayıcı anlamasında da şöyle yankılanır: "[t]arih orda birliktedir ve kendini sadece orda gelecekteliğimizin ışığında sunar bize. [»Die Geschichte ist mit da und ist selbst nur da im Lichte dieser unserer Zukünftigkeit.«]" Hans-Georg Gadamer, »Die Universalität des hermeneutischen Problems (1966)«, **Gesammelte Werke 2 [Hermeneutik II]**, 2. durchgesehende Auflage (Tübingen: Mohr Siebeck, 1993): 224. [İng.: "The Universality of the Hermeneutical Problem" (1967), **Philosophical Hermeneutics**, tr. and ed. by David E. Linge (Berkeley: University of California Press, 1976): 9.]

15 Martin Heidegger, »Zeit und Sein«, **Zur Sache des Denkens** (Tübingen: Max Niemeyer, 1976): 14-15. [İng.: "Time and Being," **On Time and Being**, tr. Joan Stambaugh (New York: Harper & Row, 1972): 14.]

16 »Zeit und Sein«: 23. [İng.: "Time and Being," **On Time and Being**: 24.] ; ayrıca bkz. Maria Villela-Petit, "Heidegger's Conception of Space," **Martin Heidegger: Commemorations**, ed. by C. Macann, Vol. I: **Philosophy** (London and New York: 1992): 117-140.

sınırlamalara rağmen, gelecek/geçmiş/şimdi üçlüsünün mekânı önceleyerek, özgürce birbirinden dolanarak, 'hakikî' bir zaman-mekânın doğuşuna katkıda bulunmasına olanak tanıyor mu?

Gene de 'hakikî-zaman'a (*die eigentliche Zeit*) özgü zaman-mekânın (*Zeit-Raum*) üç boyutlu olduğunu söyleyivermekle iş bitmiş olmuyor. Ya bir de bu üç boyutluluğun tam da merkezinde, kökünde dördüncü bir boyut varsa? Üstelik bu dördüncü boyut, iki zaman noktası arasındaki uzaklık diye düşünülerek çoğu kez sayıya vurulan bildiğimiz tekboyutlu zaman anlayışının köklendiği toprağın da (*der Grund*) ta kendisiyse? İşte, tüm zaman hesaplarını, her tür hesaplama ve mekânlaşmayı önceleyen tam da bu zemin değil mi?

Böyle olunca, alışageldiğimiz zaman ve mekân anlayışının içi boş kalıplar üzerine kurulu olduğunu görürüz. Heidegger'in kendisi de Einstein'ın 'görelilik' kuramını da göz ucunda tuttuğu, Gadamer'e göre de Varlık ve Zaman'ın (1927) ilk biçimi sayılan, 1924 yılına ait yazısında bunun altını açıkça şöyle çizmektedir:

> "Mekân kendi başına hiçbir şey değildir; mutlak mekân diye bir şey yok. Aristoteles'in bilinen bir önermesinde söylendiği gibi, mekân ancak içerdiği cisimler ve enerjilerle varolur. Zaman da [kendi başına] hiç bir şey değildir; o da yalnızca içinde yer alan olaylar sonucu kendini sürdürür. Ne mutlak zaman vardır, ne de mutlak eşzamanlılık [*Gleichzeitigkeit*]."[17]

---

17 Bu noktanın altı Heidegger'in 1967 Nisanında Yunan Bilimler ve Sanatlar Akademisi'ndeki konuşmasında bir kez daha çizilmiştir: "Eğer zaman ve mekân, ve de bu ikisinin birlikteliği, zaten onları yöneten açıklık hali tarafından sağlanmasaydı, hiç bir mekân şeylerin yerine ve düzeneğine yer veremez, hiç bir zaman da olacakları ve saatlerle yılların geçişini, yani yayılma ve geçme süresini zamanlaştıramazdı. [»Kein Raum könnte den Dingen ihren Ort und ihre Zuordnung einräumen, keine Zeit könnte dem Werden und Vergehen Stunde und Jahr, d.h. Erstreckung und Dauer zeitigen, wäre nicht dem Raum und der Zeit, wäre nicht ihrem Zusammengehören schon die sie durchwaltende Offenheit verliehen.«]" M. Heidegger, M. Heidegger, "Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens," **Denkerfahrungen: 1910-1976** (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983): 148. [pasajın önceki Türkçe çevirisi için bkz. "Sanatın Doğuşu ve Düşüncenin Yolu" çev. Leylâ Baydar, **Patikalar: Martin Heidegger ve Modern Çağ**, yay. haz. H. Ünal Nalbantoğlu, (Ankara: İmge Yay., 1997): 13.]

Dolayısıyla, Heidegger'in dilinde her hangi bir üç boyutluluğun merkezindeki dördüncü boyut zaman- ve mekân-öncesi bir 'açılış'tır (*das Offene*) ve Varlığın sunumu, bahşedişi olarak düşünülmesi gerekir. Bu nedenle, Heidegger'in »*Es gibt die Zeit.*« ifadesini geç dönem yazılarında sıklıkla yinelediği görülür. Hem zamanı hem de artık *Sein* yerine kullandığı 'buradalaşma'yı (*die Anwesenheit*) asıl belirleyen, hemhâl eden yani birbirine ait kılan şey, bildik zamanın dışında ve onu önceleyen özgün bir 'biroluş'dur; bu da anlam yükü tam verilemeyen ve şimdilik dilimize "özgün(özge)olay" diye çevirebileceğim *das Ereignis*'tir.[18]

Öyleyse denilebilir ki, 'gelecektelikle' yüklenen her tür insan tasarımının kendi 'özgezaman'ını üretmesi olanaklıdır; dolayısıyla önceden tahmin edilip hesaplanamayacak "özgün(özge) olay"ın (*das Ereignis*) gerçekleşme olasılığını göz ardı edemeyiz; yeter ki tasarlanan şey –sözgelimi bir yapı (Arapça'da 'bina')– alışılageldik içi boş zaman ve mekân kalıplarının cenderesini zorlayabilsin, herkesin bildiği ritüel zaman-serilerine vb. sıkıştırılmak yerine bir 'açıklığın' oluşmasına, *Da-sein*'a özgü gelecekteliğin (*die Zukunft*) buna katkıda bulunmasına olanak tanıyabilsin.[19]

---

18 Heidegger 1964'de şöyle der: "Ne zaman insan yapısıdır ne de insan zamanın yaptığı [bir şey]. Burada yapmak yoktur. Burada gerçekleşen yalnızca uzanarak zaman-mekânı açmak anlamında bir sunuşdur (bahşediş). [»Die Zeit ist kein Gemächte des Menschen, der Mensch ist kein Gemächte der Zeit. Es gibt hier kein Machen. Es gibt nur das Geben im Sinne des genannten, den Zeit-Raum lichtenden Reichens.«]" »Zeit und Sein«: 17 [İng.: "Time and Being": 16.] Başkalarınca da işaret edildiği gibi, *Ereignis* burada zaman-içi bir olay olmaktan çıkarak, tam da zamanı sunmasıyla tarihi mümkün kılan bir 'öz(gün)olay' olarak düşünülmektedir. Heidegger önceki düşün yolculuğunun önemli yol işaretlerinden biri *Was Heisst Denken?* (*Düşünce[nin istediği] nedir?*) de de (1951-52) Batı metafiziğine özgü unutkan zaman temsiliyetine [*Die Vorstellung*] egemen 'zaman' [*Die Zeit*] ve 'zamansallık' [*Das Zeitliche*] ögelerini tartışırken, bunlardan ikincisini 'geçipgitmek zorundaki' (yani 'geçici'), ilkini ise ‚geçici olanın geçip gidişi' olarak niteler. **Was Heisst Denken?** (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1954): IX, 39. [İng.: **What is Called Thinking?**, tr. J. Glenn Gray (New York: Harper and Row, 1968): Lect. IX, 99.]

19 Heidegger'in zamanın hiçlik (yokşey) olmadığı, dahası mekânı öncelediği iddiası [*lógos*] Walter Benjamin'in olasılıklara her an gebe ve geleceği kuracak "şimdi"si [*Die Jetztzeit*] ile birlikte düşünüldüğünde bu "[bildik] zaman içinde doğan başkalık ve heterojenlikten başka bir şey olmayan zamanın mekânlaşması"dır. Benjamin şöyle yazmıştı: "Tarih, yerinin homojen, boş za-

Böyle düşünüldüğünde, evreleri çoğu kez bildik zaman içinde konuşlandırılmak zorunda kalınsa da –örneğin bir mimari projeyi teslim tarihinin zorlaması– ciddi tasarlanan her çalışma (örneğin, bir mimari eser ya da sanat çalışması) kendi "özgean"ıyla, "özgesüre"siyle (*die Jeweiligkeit*) özgürce kendi zamanına sahip olma şansına sahip. Zamansal bu özgeliğin, duragan anlamdaki 'özgüllük'ten (*die Eigenart*) kökten farklı olduğunu hemen belirtmeliyiz. Öyleyse, "şimdiler" zincirinin (*die Jetztfolge*) dışına çıkabilen her tür çalışmada özgesürenin (*die Jeweiligkeit*) gerçekleştiği her an ya da süremde "özgeleşim"e (*die Jemeinigkeit*) dönüşmesi, bu yolla eyleyicinin (mimar, sanatçı) benliğini de sıradan, şablon 'özne'lik dışına atarak yeniden kurgulaması, büyük olasılıkla da zenginleş-

---

manca değil de şimdininzamanının doldurduğu kurgulanmış bir yapının nesnesidir. [»Die Geschichte ist Gegenstand einer Konstruktion, deren Ort nicht die homogene und leere Zeit, sondern die von Jetztzeit erfüllte bildet.«]" Walter Benjamin, »Über den Begriff der Geschichte«, **Gesammelte Schriften**, I/2, (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974): These XIV. [İng.: "Theses on the Philosophy of History, XIV," **Illuminations**, Eng. tr. H. Zohn (New York: Schocken Books, 1969): 261] (Pek doyurucu olmayan İngilizce çevirideki 'şimdininzamanı' [*Die Jetztzeit*] mistik göndermeleri de olan '*nunc stans*' bir ifade olduğundan 'günümüz/şimdiler'den temelden [*Die Gegenwart*] farklıdır.) Jean-Luc Nancy'nin de vurguladığı gibi, zamanın bu özelliğinin toplulukların tarihi için önemli doğurguları var. Nancy şöyle yazar: "Sonuçta olageliyoruz – eğer olmak zamanda başkası, başkalık olarak yer tutmaksa (zaten her anın kökten başkalığı değilse zaman nedir ki?). Biz bir 'varlık' değil, bir 'olageliş'iz; daha doğrusu varlık bizde başlangıçla yüzleşir. Bu olageliş varoluşun 'özdeki' başkalığı olarak bizlere biz olarak verilmiştir; bu da başkalığın varoluşundan çok daha fazla, tam da varoluşun başkalığıdır, Buradaki 'biz,' özne olarak sınırlılıktan başka bir şey değil; tabii öznelliğin sınırlı olması mümkün olabilseydi, [çünkü] katışıksızlığında öznellik sınırsızdır. Bu nedenle 'biz' dedikleri garip bir özne; [çünkü] 'biz' dediğimde konuşan kim? Biz yokuz, 'biz' diye bir şey yok, ama biz olageliyoruz; ve de bu 'biz' [denen şey] olageliyor ve tek tek her olageliş ancak zaten topluluğumuz olan bu olagelişin topluluğu yoluyla gerçekleşiyor. Topluluk sınırlı bir topluluk, yani ötekiliğin, olagelişin topluluğudur. Bu da tarihtir. Heidegger de şöyle yazıyor: 'Öykütarihin [*Die Geschichte*] özönemi ne geçmiş olanda ne de 'bugün' ve bugünün geçmiş olanla 'bağında' [*Der Zusammenhang*] değil, [*Dasein*'ın geleceğinden (*Die Zukunft*) kaynaklanan] varoluşun gerçekten tarihselleşmesinde [*eigentlichen Geschehen der Existenz*] aranmalıdır.' [**Sein und Zeit**, (Tübingen: Max Niemeyer, 1979): para. 74; 386]," Jean-Luc Nancy, "Finite History," **States of 'Theory': History, Art, and Critical Discourse**" ed. by Davis Carroll (New York: Columbia Univ. Press, 1990): 161. [Nancy'nin pasajının çevirisinde *Varlık ve Zaman*'ın Almanca aslından eklemeler ve vurgular benimdir.]

tirmesi mümkündür.[20] Bunun gerekli bir koşulu da girişilen çalışmanın alışık olduğumuz zamana nerdeyse meydan okurcasına ve hazırdaki seri üretim şablonlarına kolayca konmak yerine, zanaatsı özen gerektiren 'ince iş' olarak sürdürülmesidir – ki bu 'ince iş'in gerçekleştirilmesi için gereken ama tutturulması zor ölçüye sonunda döneceğiz.

İşte, bir yandan bildik kronolojik zaman "şimdi"leriyle akar gider[21] ve hep olduğu gibi o sevimsiz baskısını üzerimizde sürekli hissettirirken, öte yandan bu baskı karşısında gelecekle yüklü kendi özgezamanını üreten "ince iş, çalışma." Heidegger'in bir yazısında "insanın insan olarak içinde var-olduğu Varlığa açılış"[22] diye nitelendirdiği şu her *Da-sein*'ın doğasındaki "gelecektelik" (*die Zukunftlichkeit*) ilerisi için hiç bir güvence vermeksizin burada da işler; böylelikle ucu açık, heteronom bir zamanmekân açılır önümüzde.

---

20 "...*her özge* [*das jeweilige*] *Dasein* ileriye doğru devinişinde kendini sürdürmek zorundadır. Bunu yaparken zaman ile kaynağında (kökte) [*ursprüngliche*] uğraşmanın bir ölçme meselesi olmadığı da [*ist kein Messen*] berraklığa kavuşur... Özgesüreyi [*die Jeweiligkeit*] ayırdeden şey, hakikî zamanın [*eigentliche Zeit*] içine dalınırken, her özgül durumda artık kendi zamanına sahip olunmasıdır. [*alle Zeit jeweilig für sich hat*]. Zaman bu durumda hiç uzamaz, çünkü zaten kaynağında hiç bir uzunluğa sahip değildir [»Die Zeit wird nie lang, weil sie ursprünglich keine Länge hat«]." Heidegger, CT / BZ: 14 /14E. [vurgu benim].

21 " Şimdiler zincirinden ibaret, alışık olduğumuz zamandır kafamızdaki, biz zamanı ölçer ve hesaplarken. [»Die als Nacheinander in der Jetztfolge bekannte Zeit meint man, wenn man die Zeit mißt und berechnet.«]" Martin Heidegger, »Zeit und Sein«: 11. [İng.: "Time and Being": 10 [vurgu benim]].

22 »Das Da-sein, worin der Mensch als Mensch ek-sistiert,... Martin Heidegger, »Wissenschaft und Besinnung«, Vorträge und Aufsätze, Siebte Auflage (Stuttgart: Verlag Günther Neske, 1994): 59. [İng.. "Science and Reflection," The Question Concerning Technology and Other Essays, tr and intro. by W. Lovitt (New York: Harper and Row, 1977): 174-175.] Heidegger'in *Dasein*'ı niteleyişi erken dönemde [1924] bile şu yönde: Varlığında insan yaşamı olarak bildiğimiz ve 'Benim' temel ifadesinde her birimizin bulduğu, varlığının özgüllüğünde biz olan bu varolan. 'Benim' iddiası insanın *Dasein* karakterine özgü Varlığın hakikî iddiasıdır. Bütün özgülzamanıyla [şu andalığıyla] bu varolan benimkidir. [»...das seiende in seinem Sein das wir als menschliches Leben kennen; dieses Seiende in der Jeweligkeit seines Seins, das Seiende, das wir jeder selbst sind, das jeder von uns in der Grundaussage trifft: Ich bin. Die Aussage »Ich bin« ist die eigentliche Aussage vom Sein vom Charakter des Daseins des Menschen. Dieses Seiende ist in der Jeweligkeit als meiniges.«]" Martin Heidegger, CT / BZ: 6/6E [vurgu benim].

Şimdi gelelim "özgün(özge)olay"la (*das Ereignis*) ilgili esas önemli noktaya: örneğin her hangi bir inşâ' faaliyetinin (*bauen*), bunun ardından da 'ince iş' gerektiren, bunu gerçekleştirdiği ölçüde de 'hakiki' diye sıfatlandırılabilecek 'sanat çalışmasının' özgezamanında 'yer'[ini] yaratırken mekânı da oluşturmasına. Heidegger'in 5 Ağustos 1951'de 'İnsan ve Mekân' konulu II. Darmstadt Kolokyumu'nda verdiği ünlü derste (Bauen, Wohnen, Denken)[23] getirdiği, bir ırmağın iki yakasını birleştiren 'köprü' örneği üzerinden bunu irdeleyebiliriz. Bir ırmağın bir yakasından ötekine çekilen bir köprü, artık onu tasarlayanlar ve inşâ' edenlerden bağımsız bir 'şey' olarak aslında gökyüzü ile yeryüzünü, ölümlüler ile kutsal olanları çevresinde toplar (*versammelt*), bu dörtlüyü bir araya getirir. Bunu gerçekleştirirken de söz konusu bir araya gelişin gerçekleştiği bir 'yer'i (*der Ort*) sağlamış olur. Bunun anlamı şudur: köprü önceden varolan bir yere gelmemekte, tersine o yeri yaratmaktadır.[24] Kendilerince yer tutan tüm şeyler de (*die Dinge*) benzer biçimde mekânların oluşmasına izin verirler. Dahası, Almanca *Raum* sözcüğü de eski anlamıyla yerleşmek ve barınmak üzere temizlenen, serbest kılınan ve böylelikle sınırları da (*die Grenze*; Yunanca: *pérăs*) oluşan yerleri anlatmak için kullanılmıştır. Sınır dedikleri de bir şeyin dışında gidip dayanıp durduğu bir nokta değil, tam tersine bir şeyin olagelişinin başladığı çevren çizgisidir (*órismós*). Mekân dedikleri de işte böyle, sözgelimi bir köprünün yer tutmasıyla oluşur. Bu yüzden mekânların varlığı yerlerin varlığıyla mümkündür; yoksa, genelgeçer kabul gören şablonun öngördüğü soyut bir 'mekân'dan edinmezler varlıklarını.[25]

---

23 Martin Heidegger, »Bauen, Wohnen, Denken «, **Vorträge und Aufsätze**, Siebte Auflage (Stuttgart: Verlag Günther Neske, 1994 [1954]): 139-156. Aynı konuşma şu yayında da çıkmıştır: Die **Herausforderung: Darmstädter Gespräche**, Hrg. Heinz Winfried Sbais (München: Paul List Verlag, 1963): 70-82. [İng.: "Building, Dwelling, Thinking," **Poetry, Language, Thought**, tr. by Albert Hofstadter (New York: Harper & Row, Pubs. 1971): 145-161.]

24 »So kommt denn die Brücke nicht erst in einen Ort hin zu stehen, sondern von der Brücke selbst her entsteht erst ein Ort.«, A.g.y.: 148. [İng.: 154.]

25 »Demnach empfangen die Räume ihr Wesen aus Orten und nicht aus <dem> Raum. «, A.g.y.: 149. [İng.: 154.]

Yer ile mekân arasında, oradan da kaçınılmaz gelinen insan ile mekân arasındaki ilişki söz konusu olduğunda köprünün olanaklı kıldığı mekânın uzağında yakınındaki yerlerden söz edilecektir elbette. Yunancada *stádion* olarak bilinen bu uzaklıkların sonradan Latince *spatium* sözcüğüyle karşılanmasının doğurgularına yukarıda değinmiştik. Bu durumda yerler arası, dolayısıyla insanlarla şeyler arasındaki uzaklık ve yakınlıklar, soyut bir aralığa ve ara mekâna dönüşmekte, örneğin artık bir köprü artık arı mekân olarak düşünülmeye başlanmış *spatium* içinde sadece bir noktayı tutan ve pozisyonuna her zaman bir başka şeyin ikame edilebileceği 'herhangi' bir şeye ('nesne'ye) dönüşmektedir. Böylece, yükseklik, genişlik, derinlik gibi boyutlar da iki nokta aralığı olarak (*als Zwischenraum*) bu soyut mekândan türetilebilir hâle gelmektedirler. Üçboyutluluk içinde düşünülmeye başlandığında da, spatium'un anlamı yeniden değişmeye uğrayarak 'uzanım'a (*extensio*) dönüşür ve analitik-cebirsel ilişkilere indirgenerek, salt sayısal kurguların matematik diline, cetveline vurulur.

Böylece önceden üzerinde durduğumuz zamandışılığa yeniden dönmüş olduk. Sorun şu ki, böyle bir matematik çerçeve yoluyla ulaşılan 'mekân' artık her tür yer ve yerler yoluyla beliren somut mekânlardan tümüyle bağımsız, içinde hiç bir somut mekân ya da yerin barınmadığı tümüyle boş ve arı 'tek bir' mekân haline gelmiş, bir şablona dönüşmüş bulunmaktadır. Böylesine soyutlaşan bir mekân artık boş bir kalıptır; içinde köprü ya da bir başka 'şey' hiç bulamazsınız.[26]

Peki 'sanat çalışması' (*das Kunstwerk*) söz konusu olduğunda ne diyebiliriz bu tür çalışmanın yeri ve açtığı mekân hakkında? Heidegger'den önce de 'mekân' konusunda örneğin bir sosyolog gözüyle kafa yoranlar vardı. Bu düşünürlerin başında Georg Simmel gelir. Simmel'in mekân konulu ama bu sözcükle çok geniş bir tayfı kucakladığı görülen yazısındaki (1903)[27]

26 »Man kann dieses mathematisch Eingeräumte <den> Raum nennen. Aber <der> Raum in diesem Sinne enthält keine Räume und Plätze. Wir finden in ihm niemals Orte, d. h. Dinge von der Art der Brücke«, A.g.y.: 150. [İng.: 155.]

27 »Soziologie des Raumes«, **Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich** (Das „Jahrbuch für Gesetzgebung,

saptamaya burada yalnızca dikkat çekmekle yetineceğiz.

Georg Simmel önceliği toplumsal ilişkilerin mekânla iç içeliğine vermekle birlikte, yazısında konumuzu yakından ilgilendiren bir saptamada bulunuyor ve 'sanat çalışması'nın mekânı ve kendi sınırlarını yaratmasıyla ilgili olarak aslında Heidegger'in *Dasein*'ını nerdeyse tartışmaya hazırlanıyorcasına şöyle yazar:

> "Bir yapının çerçevesi, yani onu kendinde tutan sınır bir sanat çalışması için olduğu kadar toplumsal grup için de aynı önemi taşır. Ancak [sanat çalışması] aslında aynı işlevin iki cephesi olan iki ayrı işlevi yerine getirmektedir: sanat çalışmasını onu saran dünya karşısında kapatmak ve kendinde bütünleşik tutmak. Çerçeve içeride dışarının belirleyiş ve değişmelerine değil de yalnızca kendi yasalarına tabi bir dünyanın bulunduğunu ilan eder. Çerçeve sanat çalışmasının kendine yeten birliğini simgeleştirdiği ölçüde onun işlergerçekliği ve etkisini pekinleştirir."[28]

Ama Heidegger'in Simmel ve başkalarının mekân anlayışlarından oldukça farklı bir önsayısı (*presupposition*) var ki, o da mekânı önceleyen özgür, açık bir şeyin (*das Offene*)) bulunduğudur. Bu da sırf *Da-sein*'a özgü 'açık olma hali' (*die Offenheit*) yani özgürlük içinde olmaktır. *Da* (=açık) mekânsallığa işaret etse de, Heidegger'de 'mekân' sıradan anlamı yanında başka şeylere de işaret ediyor: örneğin bir maddi nesnenin 'açık'

Verwaltung und Rechtspflege des Deutschen Reiches" Neue Folge), hrsg. von Gustav Schmoller, 27.Jg-, I. Band, (Leipzig: 1903): 27-71. [Ing.: "The Sociology of Space, Simmel on Culture: Selected Writings, ed. By David Frisby and Mike Featherstone (London: Sage Publications, 1997): 137-170.]

28 » Der Rahmen, die in sich zurücklaufende Grenze eines Gebildes, hat für die soziale Gruppe sehr ähnliche Bedeutung wie für ein Kunstwerk. An diesem übt er die beiden Funktionen, die eigentlich nur die zwei Seiten einer einzigen sind: das Kunstwerk gegen die umgebende Welt ab- und in sich zusammenzuschliessen; der Rahmen verkündet, dass sich innerhalb seiner eine nur eigenen Normen untertänige Welt befindet, die in die Bestimmtheiten und Bewegungen der umgebenden nicht hineingezogen ist; indem er die selbstgenügsame Einheit des Kunstwerks symbolisiert, verstärkt er zugleich von sich aus deren Wirklichkeit und Eindruck.«, »Soziologie des Raumes« / "The Sociology of Space, 141.

oluşu – diyelim ki boş bir bardak – ile insanın 'açık olma hali,' 'açıklığı' (*die Offenheit*) aynı şey değildir ve aynı terimlerle düşünülemez. Elimle mekânda bardağı tutabilirim; bir yapının oluşturduğu mekân içinden geçebilirim. Oysa insanın mekândalığı bunların da ötesinde bir başka anlam taşımaktadır. Heidegger'in Varlık ve Zaman'dan beri vurguladığı bir mekânsallık daha var ki, o da "orada-olmak" (*da-sein*). Almanca >*da*< sözcüğü burada 'açık-oluş'u, 'açık-olan' (*das Offene*; *das Offensein*) olarak belirlenişi simgelemektedir ve bu da mekânsal bir özellik. Mekânsallık da (*die Räumlichkeit*), tıpkı zamansallık (*die Zeitlichkeit*) gibi, varolanlar olarak (*als Existierende*) bilinçli ya da değil içinde yer tuttuğumuz ve ancak örtük bir hakikat huzmesinin sanki yüksek çam ağaçları arasından süzülürcesine düşüp oynaşarak yer yer aydınlattığı gizemli 'açıklığa, 'kayran'a (*die Lichtung*) aittir. Bu ise sonunda tüm oynaklığıyla 'dil'in içinde yer tutmak, barınmakla eşanlamlı. Öte yandan, hem mekânsallık hem de zamansallık birbirinden türetilmeksizin birbirlerine aittirler; ama 'nasıl?' diye sorsak, bilemeyiz.[29]

Heidegger'in geç dönem düşüncesinde giderek bir bilmeceye dönüşen ve bugün de çözümsüz bu birbirine aidiyet, üzerine aralarında daha önce konuştukları anlaşılan "mekân ve zamandan bağımsız olan" (*das Raum- und Zeitfreie*) meselesini Hannah Arendt'e ansıtan, bu nedenle de onun 24 Eylül 1967 tarihli mektubunda örnek getirdiği Kafka'nın Milena'ya mektuplarındaki bir aforizmaya ilişkin olarak Heidegger'in şu yazdıklarında (Arendt'e 30 Ekim 1967 tarihli mektup) bir nebze açılmaya çalışılıyor:

> "Kafka metni çok şey anlatıyor. Yorumuna katılırım. Ancak başlığı altında beni rahatsız eden bir şey var ki [o da şu:] 'açıkalan/kayran' [*die Lichtung*] yalnızca mekândan- ve zamandan-bağımsız olmakla kalmayıp, mekânı ve zamanı arı zamanmekâna teslim edendir de; demem şu ki, o kesinlikle ne zamanın üstündedir ne de mekânın dışında. Zaman ile sonsuzluk

29 Martin Heidegger, **Zollikoner Seminare**: 188-189. / **Zollikon Seminars**: 144-145.

arasında çekilen kaytarmacı ayrım fazla ucuz. Bu kadarı dinbilime (ilâhiyat) yetebilir; ama düşünce için hep kaba kaçacak bir mesele [*die Sache*]." [vurgular Heidegger'in][30]

Heidegger'in özellikle 'sanat çalışması'nın yeri, mekânıyla ilgili düşündüklerine gelindiğinde de, bilinen yazıları yanında 1964 ve 1965'de[31] yaptığı iki kısa konuşmanın metinlerine bir ölçüde eğilmek gerekiyor.[32]

Bu konuşmaların ilkinde Heidegger sanat ve mekân ilişkisini sorgularken, bu kez yontu üzerinden giderek, bir yandan mimarlık ve kent planlamasındakinden farklı olarak yontu çalışmalarının kendi 'yer'lerini özsınırlarıyla yaratışına öte yandan da yontunun günümüzün endüstriyel manzaralarıyla kurduğu yeni ilişkiye, dolayısıyla çağdaş mimarlık ve kent planlaması içinde nasıl yer tuttuğuna, kısacası mekân planlamasının nasıl bir parçası haline getirildiğine (»*Die Plastik wird mitbestimmend für die Raumplanung*«) dikkatleri çeker. Soru gene de karşımızda dikilmektedir: Nedir mekân? Sanatçının mekânla karşılaşması ne demektir? Bu soruların yanıtını bize kim verebilir?

Sanılır ki bu gibi soruları en iyi yanıtlayacak sanatçının ta kendisidir. Oysa pek de öyle değil gibi. Sanatçı mekâna ilişkin kendi açıklamasını getirecektir kuşkusuz –mimarların mekânla ilgili biteviye söyledikleri akla gelsin– ama örneğin bir yontu

30 »Der Kafka-text ist sehr aufschlußreich. Ich stimme Deiner Deutung zu. Nur handelt es sich in dem, was mich umtreibt unter dem Titel >Lichtung< nicht bloß um das Raum- und Zeit-freie, sondern um das, was Raum *und* Zeit – dem Zeit-Raum als solchem gewährt und dabei gerade nicht das Überzeitliche und Außerräumliche ist. Die Ausflucht der Unterscheidung von Zeit und Ewigkeit ist zu billig. Sie reicht für die Theologie vielleicht aus, bleibt aber für das Denken eine zu grobe Sache.«, Hannah Arendt / Martin Heidegger, **Briefe 1925 bis 1975**, 2. durchgesehene Auflage, Hrg. von Ursula Ludz (Framkfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998): 162. [İng.: Hannah Arendt and Martin Heidegger, **Letters: 1925-1975**, tr. by Andrew Shields (New York: Harcourt, Inc. 2004): 134.]

31 M. Heidegger, **Bemerkungen zu Kunst-Plastik-Raum**, Hrg. von Hermann Heidegger (St. Gallen: Erker Verlag, 1996) ve M. Heidegger, **Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens**, Hrg. von Hermann Heidegger (St. Gallen: Erker Verlag, 1984).

32 Aynı konuda Heidegger'in Yunan Bilimler Akademisi'nde 1967 yapmış olduğu bir başka konuşması daha vardır. Bkz. Not 17

sanatçısı bu sıfatıyla ve çalışması yoluyla mekânla olan verimli karşılaşmasına (*die Auseinandersetzung*) bakarak 'arı mekân' karşılaşmak ne demektir, bunun hakkında bir şey söyleyebilir mi gerçekten? Heidegger bunun olanaksız olduğu ama buradaki güçsüzlüğün sanatçının zayıflığına değil, tersine tam da gücüne işaret ettiği görüşünde. Bilimlerde de benzeri bir örneği fizik biliminden getirir. Tıpkı 'mekân'ın ne olduğu sorusu gibi, 'fizik' biliminin ne olduğu sorusuna da bu bilimin kullandığı teorik ve deneysel araç-gereçler yoluyla bir yanıt getirilemez. Kısacası, bilim olarak 'fizik' öznelerin erk istencinin bir örneği olan fizik deneyinin 'nesne'sine indirgenemez.[33] Aynı durumu özne olarak sanatçının "mekân nedir?" ya da "sanat nedir?" sorusuna yanıt getiremeyişinde de gözlemleriz. Bu sorunun yanıtını yontu sanatçısının ya da ressamın tarzı, tekniği ve kullandığı araçlar bize veremez.[34]

Bu noktada meselemizle yakından ilgili ama münhasıran nedensel önermelere, neden-sonuç ilişkilerine sığınan modern kesim zihinleri çok rahatsız edici, kendi üzerine kapaklanan bir olguyla yüz yüze kalıyoruz. Heidegger'in esas derdi ise tam da burada insanın varlığıyla (*Menschsein*), *Da-sein*'ın 'açık'lığıyla ilgili bir sorunun yattığını görmek ve göstermek. Üstelik, kısmen sanata karşılık gelen Yunanca *tékhne* sözcüğünün Almancada *kennen* (bilmek) fiilinden gelen *Kunst* sözcüğüyle karşılanıyor oluşu da sanatın salt yapmayla ilgili teknik becerilere ya da 'güzel' ve 'yüce' karşısında duyulan haz ve korkuya indirgenemeyeceğini, sözcükle anlatılanın bunların ötesinde varolu-

---

33 »Die Physik als Wissenschaft ist kein mögliches Objekt für ein physikalisches Experiment.«, Bemerkungen zu Kunst-Plastik-Raum: 7 [vurgu benim]. Nietzsche ve bilim üzerine 1944 yılı yaz yarıyılında verdiği bir seminerin 2.8.1944 tarihli bir öğrenci ders notunda da aynı görüşün şöyle ifade edildiği görülüyor: »Der Physiker kann nicht physikalisch aussagen, was die Physik eigentlich sei.«, Martin Heidegger, Nietzsche: Seminare 1937 und 1944 [GA 87], , Hrsg. von Peter von Ruckteschell (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003): 162.

34 »Was die bildende Kunst, was die Kunst als solce ist, läßt sich nicht mit Hilfe von Meißel und Hammer, nich durch Farbe mit Pinsel, auch nicht durch das mit Hilfe dieser Werkzeuge hergestellte Werk bestimmen und darstellen. Die Kunst als solche ist kein mögliches Thema des künstlerischen Bildens.«, A.g.y.: 7. [vurgu benim]

şumuza içkin bir 'bilme' biçimi olduğunu hatırlatıyor bizlere. Bu gerçeklik üzerine Antik Yunanda pek de kavramlaştırılmamış bir duyumsayış egemen olduğundan, kendinden burdalaşıp görünen canlı ya da cansız cisimler (*sómata*) gerçekleşimleriyle kendi sınırlarını oluşturuyor, böylece başlarda Aristoteles üzerinden giderek tartıştığımız gibi, cisimlerin tutup kapladıkları *tópos* onların yeri (*der Ort*) oluyor, ya da *khóra* olarak tuttukları yerle başka cisimleri kucaklıyorlardı.[35] Bu anlayışı ve Galile ile Newton çağındaki dönüşümünü yazının başında özetlemeye çalışmıştık zaten.

Ama asıl önemli nokta Heidegger'in modern kesim geometrik 'mekân' anlayışının karşısına diktiği babayiğit soruyu bizlerdeki 'açıklığa' (*die Offenheit*) getirmiş olması. Söz konusu konuşmasında onun soruyu konuşlandırışını şöyle özetleyebiliriz: Mekân tüm arılığıyla, mekân olarak nedir? "Yanıtı: mekân mekânlaşır/andır [serimlenendir]." Bir kez daha yineleyelim: genelde kendisine yöneltilen totoloji yaptığı suçlamasından hiç ürkmeyen Heidegger'in bu soruya/soruna ille de çözüm getirmek, bir çıkış yolu bulmak gibi bir endişesi yok.[36] Mekânlaşış (*Räumen*) şundan ibarettir. Temizleyerek, özgürce yaparak, özgür ve açık olanı öyleliğine salıvermek.[37]

Evet ama, mekânda insan (*Mensch im Raum*) hakkında ne demeli? Mekân insan yapısı olsun ya da olmasın, insanın kendisi orada yer kaplayan öteki cisimlerle aynı kefeye konulabilir mi? Tekrar vurgularsak, Heidegger'in bu soruya getirdiği yanıt çok açık. Doğaldır ki değil. İnsan *Dasein*'ı içinde saçıldığı dildünyada şeylerle ve hemcinsleriyle olan ilişkisi içinde yer tutan ve ye-

---

35 »Das Sichauskennen in solchem Herstellen heißt griechisch *tékhne*. Dieses Wort ist auch der griechische Name für die Kunst. Unser Wort Kunst kommt von *Kennen*, sich auskennen in einer Sache und deren Herstellung. *Tékhne* und Kunst meinen nicht ein Machen, sondern eine Art von Erkennen...Was wir unbestimmt genug Raum nennen, wird im Hinblick auf anwesende Körper vorgestellt...Der vor einem Körper besetzte Raum, *tópos*, ist sein Ort.«, A.g.y.: 9-10. [vurgu benim]

36 Bkz. yukarıda Not 9.

37 »Was also ist der Raum als Raum? Antwort: der Raum räumt. Räumen heißt *roden*, *freimachen*, freigeben ein Freies, ein Offenes.«, A.g.y.: 13. [italikler Heidegger'indir]

gâne ölümlü canlı sıfatıyla her zaman önceden kendince oluşturulup biçimlendirilen mekânda hem o mekânı yeniden yoğurur ve döşer hem de yenilerinin oluşmasına, serimlenişine vesile olur. Üstelik kendince ve başkalarınca varsayılan cismanîliğinin, bedeninin yüzeydeki görünürlüğüyle, o anda yer tuttuğu mekânlarla da sınırlanmaz, en azından tasarımlarında yeni özgüralanlar açmaya yönelir. Üstelik tasarlanmaksızın bir bir şekilde oluşmuş açıklıklara hem kendini hem de şeyleri özgürce salmak zorundadır; üstelik kendine, erk istencine karşın.[38]

Sonunda şunu demeye geliriz: 'arı mekân'ı yapan, yaratan insan değildir. İnsan öznelliği mekân yaratma sürecinde ne denli rol oynarsa oynasın, salt bu öznelliğin gözü ve sultası altında, onun tasarımına indirgenebilecek bir oluşumdan söz edilemez burada. Mekân karşımıza diktiğimiz herhangi bir nesne (*der Gegenstand*) gibi bir şey de değildir.[39]

Bu noktada, gizemini inatla sürdüren mekânın zaman ile olan iç içeliğine son bir kez dönmek gerekiyor. Bu kez de Heidegger'in 1965'te yaptığı bir başka kısa konuşmanın metninde[40] zaman ve mekânla ilgili yazdıklarını hatırlatmakla yetineceğiz. Endüstri toplumunun sibernetik tamamlanışı ve teknolojik bir dünya uygarlığının yerleşmesiyle birlikte, 'Batı metafiziği' olarak da nitelediği felsefenin artık sosyoloji gibi özne-nesne ayrımına dayanan disiplinlere ayrışarak çözülmeye başladığını vurgulayan ve böylece adeta şimdiki enformasyon toplumunun gelişini haber veren bu metinde Heidegger'in yukarı-

---

38 »Der Mensch ist nicht so im Raum wier ein Körper. Der Mensch ist so im Raum, daß er den Raum einräumt, Raum immer schon eingeräumt hat...Der Mensch hat keinen Körper und ist kein Körper, sondern er lebt seinen Leib. Der Mensch lebt, indem er leibt und so in das Offene des Raumes eingelassen ist und durch dieses Sicheinlassen im vorhinein schon im Verhältnis zu den Mitmenschen und den Dingen sich aufhält. Der Mensch ist nicht begrenzt durch die Oberflächen seines vermeintlichen Körpers.«, A.g.y.: 13. [vurgu benim]

39 »Der Mensch *macht* nicht den Raum; der Raum ist *auch keine* nur *subjektive* Weise des Anschauens; er ist aber auch nichts Objektives wie ein Gegenstand.«, A.g.y.: 15. [italikler Heidegger'indir]

40 M. Heidegger, **Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens**, Hrg. von Hermann Heidegger (St. Gallen: Erker Verlag, 1984). Bkz. Yukarıda Not 27

da tartıştığımız konumuzla ilgili görüşlerinin bir kez daha özetlendiği görülüyor. Şöyle ki, mekân mekânlaşır (serimlenir); böylece özgür olanı verir, yani uzaklıkları ve yakınlıkları, dar ve kısıtlı ve de gepgeniş alanları, yerlerle boşlukları. Zaman da zamanlaşırken geçmiş, gelecek ve şimdinin birlikteliği serbestçe salınarak, özgür olan (*das Freie*) içinde kendini açığa vurur. Her ikisinde de hep karanlığın sarmaladığı, birden karşılaşılan o açık ve temizalanın, 'kayran'ın (*die Lichtung*) ışıması içinde mekân ve zamanın birlikteliği denilen gizemin tüm bilmecemsiliğiyle bir kez daha belirdiğini fark ederiz. Neyin ötekini öncelediği burada belki de pek o kadar önemli değildir. Aslında insanın *Da-sein*'ı değil midir sürekli yer değiştiren ve içinde hakikatin buradalaşarak bir ara oynaştığı ve hemen sisler gerisine çekiliverdiği bu kayran?[41] Kartezyen temelli, neden-sonuç ilişkilerine kaymaya yatkın kolaycı yanıtlara hiç gelmeyen bir soruyla bir kez daha yüz yüzeyiz işte.

Heidegger'in bu ve değindiğimiz öteki yazıları ardından, gerçekleşmesi güç, bu nedenle de ince iş, emek gerektiren doğru ölçüyü (Aristoteles) tutturabilmiş yontu sanatçısı Eduardo Chillida'nın minimal eserleriyle karşılaşarak fikirlerini paylaşmasının ortaya çıkardığı bir önemli yazı daha var. Chillida'nın eserlerini sergileyen St. Gallen'deki Erker Galerisinin teşvikiyle kaleme aldığı "Sanat ve Mekân" başlıklı bu kısa ama şu sınırlı denememizde açamayacağımız denli yoğun yazı[42] Heidegger'in zaman, yer ve mekânla doğrudan ilgili ve sonuçta 'Varlık' (*das Sein*) yerine 'buradalaşma'yı (*die Anwesenheit*) ikame eden yeni konumunu plastik sanatlar özellikle de yontu üzerinden göstermesi bakımından özel önem taşımakta. Heidegger'in yer yaratmayı ve dünya kurmayı açıklamak amacıyla getirdiği köprü örneğindeki tartışmasının nerdeyse ispatı ve onun düşünce patikalarında çoktandır girdiği yeni dönemeçle açılan patikaya bırakılan işaret taşlarından biri olarak da düşünülebilecek bir yazı bu.

---

41 A.g.y.: 18-19.

42 Martin Heidegger, »Kunst und Raum«, **Aus der Erfahrung des Denkens: 1910-1976** (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983): 203-210 [İng.: "Art and Space," tr. by Charles H. Seibert, **Man and World**, 6 (1973): 3-8.].

Bir kere, Chillida'nın üst düzeyde zanaat ve ölçüyü tutturmuş 'sanat' sergileyen çalışmalarını[43] bildik kartezyen mekân anlayışın (*spatium*, *extensio*) dışında bir görüyle ortaya koyuşu (belki de aslında bu yapıtların Chillida'nın özenli ve duyarlı çalışması yoluyla kendi 'yer'lerini yaratmaları) Heidegger'in dikkatinden kaçmıyor. Onun ilgisini artıran bir başka şey de çalışmalarında ucuz ve gıdıklayıcı kozmetik efekt ve çekiciliklerin (*Effektvolle*, *bloßen Reiz*) oluşmasına asla izin vermeyen bu Bask sanatçının çalışmalarını üretirken biçimlerin kendilerine değil de, biçimler arasındaki ilişkilere odaklandığını ifade etmesi.[44] Bunların da ötesinde, Zürih'te buluştuklarında Chillida'nın mekânın ve zamanın yekdiğerine aidiyetiyle ilgili kendi görüşünü düşünüre serimleyişi Heidegger'in bu zorlu konuyla bu kez de sanatçının çalışmaları üzerinden haşır neşir olmasına katkıda bulunmuş olmalı. Chillida kendisinin mekânla ilgilenişini mekânı her şeyden önce zamandan doğan bir şey olarak görmesine bağlıyor. Sanatçının bildik ölçülebilir zaman dışında kendi 'yer'ini açan sanat çalışmasına özgü bir zamana itibar ediyor olması Heidegger'in 'köprü' örneğine de denk düşse gerek. Çok önemli ve belki ileride üzerine gidilmesi gerekecek bir nokta daha var Chillida'nın Heidegger'le görüşmesinde ifade ettikleri arasında: örneğin sanatçının Musica callada ve Musique des constellation gibi eserlerinin barın-

---

43 Sanatçının yontuları yanında, sınır ve mekân, boşluk ve sessizlik, ritm ve müzik ıskalası gibi metafizik ögelerin formülasyonu olarak gördüğü öteki eserlerinden de (kağıt röliyef [*gravitaciones*]; pişirilmiş kil [*lurros*]) en seçme örneklerin ve bu arada Heidegger'in yazısının da yeniden sunulduğu şu çalışmaya bakılabilir: **Chillida 1948-1998** (Madrid: Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía/Ministerio de Educación y Cultura, 1998)

44 Burada Heinrich Wiegand Petzet'in tanıklığına başvuruyoruz. Chillida'nın mekân anlayışını özetlerken onu şöyle alıntılıyor Petzet: »Der Bildhauer habe gesagt: „Nicht die Form ist es, auf die es mir ankommt, sondern die Beziehung der Formen zueinander – das Verhältnis, das zwischen ihnen entsteht" Womit das fundamentale Problem dieses Bildhauers berüht ist: die die Einbeziehung „des Raumes" in seine Arbeit.«, Bkz. Heinrich Wiegand Petzet, **Auf einen Stern zugehen: Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger, 1929-1976** (Frankfurt am Main: Societäts Verlag, 1983): 165. [İng.: **Encounters and Dialogues with Martin Heidegger, 1929-1976**, tr. by Parvis Emad and Kenneth Maly (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1993): 156-157.]

dırdığı ve bu eserlerle yalınca karşılaşana hissettirdiği zaman onun müziğe özgü zaman ve tempodan etkilenmesiyle oluşan zaman anlayışından beslenmiş.[45]

Sözü geçen galerinin isteğiyle olacak, Heidegger'in bir de litografik taş üzerine de nakşetmesi nedeniyle eserleri arasında ayrı bir yer tutan ve üzerine belki de başlı başına bir çalışma gerektiren bu yazının mimarlık için önemine işaret etmek için şimdilik şu örneği vermekle yetinelim: yazıyı ilk okuyanlardan biri olan ve zaten Heidegger'in girift diline öteden beri fazlasıyla aşina olduğu kuşku götürmez Hannah Arendt New York'tan Heidegger'e gönderdiği 12 Mart 1970 tarihli mektubunda çok severek okuduğu anlaşılan yazıdaki savların yontudan (*die Skulptur*) çok mimarlık (*die Architektur*), özellikle de Heidegger'in yazarken esinlendiğini sandığı Yunan tapınakları için geçerli olduğunu belirtmekte, örnek olarak da çevrelerini saran manzaranın parçası gibi görünseler de özgürce yükselerek o manzaraya işaret koyan Aphaia, Bassai, Sunion gibi dev yapılara dikkat çekmekte.[46]

Öyleyse şimdilik ne diyebiliriz 'mekân' hakkında? 'Mekân'a modern bilime özgü kartezyen ölçütlere uyan kesin bir tanım getirmek gibi beyhude bir çabaya girmek yerine insanla mekân arasındaki ilişkinin gizem yüklü olduğunu (>*Diese geheimnisvolle Verhältnis*< diye yazar Heidegger) daha baştan kabul etmek daha doğru. Bu gizemin farkına da ancak bizlerdeki *Dasein*'ın duyarlı ve sabırlı çalışması ve düşünmesi yoluyla 'şey'ler 'buradalaş'tığında varabiliyoruz. Bu da bir »*Ereignis*« olsa gerek. Azgın ego'lara özgü erk istençlerinin modern yaşamın bir çok alanında olduğu gibi mimarlık ve öteki sanat alanlarında da at koşturduğu günümüzde, mekân oluşturmanın ve mekân-

---

45 A.g.y.: 166. [İng.: 158]

46 Arendt'in mektubundaki pasajın aslı şöyle: »Der Essay über den Raum ist sehr schön. Mir scheint, er paßt noch erheblich besser für Architektur, griechische Tempel, als für Skulptur. Mir klingt er, als hättest Du ihn abgelesen von dem Aphaia Tempel, oder auch Bassai, aber selbst Sunion – von diesen unerhörten, frei in der Landschaft errichteten Gebilden, die jedesmal die Landschaft so markieren, wie es in ihr selbst liegt.«, Hannah Arendt / Martin Heidegger, Briefe 1925 bis 1975: 198. / Hannah Arendt and Martin Heidegger, Letters: 1925-1975: 167

ları yaşamanın 'doğru ölçü'sü[47] artık belki de Gadamer'in ifadesiyle "yaşamın işlenmemiş düzyazısı"nın (*die rauhe Prosa des Lebens*)[48] ne fazla yakınında duruldduğunda ne de epey uzağına düşüldüğünde tutturulabiliyor. Her uğraşta olduğu gibi mimarlıkta da güçlükle ve ancak 'ince iş'le yakalanabilen o 'doğru ölçü' mimar *Da-sein*'ı vesilesiyle oluşan açık ve temizalanda, kayranda (*die Lichtung*) "İşte bu!" diye hissedildiğinde ve ancak o zaman, 'şey'lerde uyuklayan yalın ezgiyi uzun kış uykusundan kaldıran duyarlı olduğu denli sağlam bir mimarlığın özgün şiirinden söz etmeye başlayabiliriz, sanıyorum.

---

47 Bu 'doğru ölçü'nün yakalanmasının her uğraşta olduğu gibi mekân oluştururken de ne denli zor olduğu ve 'ince iş' gerektirdiği herhalde açık olmalı. Bu ölçüyle ilgili, müzik tarihinden şöyle bir öykü ister istemez akla geliyor: Wolfgang Amadeus Mozart himayesine girdiği egemenin önünde bestelediği "Saraydan Kız Kaçırma" [*Die Entführung aus dem Serail*] operasını ilk kez 1782 Temmuzunda başarıyla sergiledikten sonra müşkülpesent İmparator II. Joseph'in şöyle dediği rivayettendir: "Ama çok fazla nota, sevgili Mozart." [»*Aber sehr viele Noten, lieber Mozart*« ya da »*Zu schön für unsere Ohren, und gewaltig viel Noten, lieber Mozart!*«] Bestecinin sardonik izlenimi veren yanıtının da şöyle olduğu söylenir durur: "Gerekenden tek nota fazla değil, Haşmetmeapları." [»*Nicht eine mehr, Majestät, als notwendig ist.*« ya da »*Gerade so viel als nötig, Euer Majestät*«]. Karşılıklı ifadelerin ikinci versiyonunun Mozart'ın eşinin de bazı belgeler sağladığı Franz Xaver Niemetschek tarafından kaleme alınan ilk Mozart biyografyasında yer almasına rağmen, böyle bir konuşmanın gerçekliği hakkında kuşkular vardır. En azından Mozart'ın ego'sunun şişkinliği oranında gerçekte böyle yanıt verip vermediği, daha da önemlisi müşkülpesent egemenin haklı olup olmadığı konusunu biz şimdilik müzik tarihçilerine bırakalım. Elbette bu tartışmalı konuya mimarlık alanından da örnekler getirmek mümkündür; onu da ilerinin mimarlık (donmuş müzik?) tarihçilerinin omuzlarına yüklemiş olalım.

48 Gadamer, »Die Wahrheit des Kunstwerks (1960)«: 254, 260. [İng.: 220, 228.]

Zaman ve çalışma*

"Şimdi (*Jetzt*) zaten her daim geçip gitmiştir. Geçip gideni artık varolmayan (*das Vergangene als das Nichtmehrseiende*), gelecek olanı da henüz varolmamış (*das Zukünftige als das Nochnichtseiende*) diye, üstelik bir de bunun hepsini yegâne varolan [olan] şimdinin varlığıyla (*Sein des Jetzt*) ve tümünü de tek başına zaman 'olarak' (>*ist*<) anlaması gerektiği akıl almaz görünür insana."

Hans-Georg Gadamer, »Über leere und erfüllte Zeit (1969)«[1]

Stephen Kern bir çalışmasında, "evrensel, değişmez ve geriye dönüşsüz bir kamusal zaman" olarak nitelediği bu zaman anlayışında modernliğin ideolojik temeltaşlarından kentsoy-

(*) İlk taslağı, Mimarlar Derneği, "Mekân" konuşmaları serisinde (24 Nisan 1998) ve "Anytime" Konferansı'nda (16 Haziran, 1998 Ankara) sunulan metnin değiştirilmiş biçimidir. Yeni biçimiyle bile yazıda mimarlık pratiği ve ideolojisinin sıklıkla örnek getiriliyor olması, ilk metni koşullayan bağlamla açıklanabilir. Bu eski metnin İngilizcesini [*"Homecoming after the Time-collapse"* **Anytime**, ed. by Cynthia C. Davidson (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1999): 128-135.] okuyanlara yazarın şöyle bir uyarısı olacaktır: **Anytime** başlıklı yayında yer alan metin hem ciddiyetten uzak kesintilere hem de editörün bilgi düzeyi hakkında kuşkulara yol açan müdahalelere (örn. *Regelkreis* sözcüğünün salt sözlük anlamıyla, "*reach or extent of the law*" olarak karşılanışı) uğradığı gibi, bazı yerlerde (örneğin yazının son paragrafının ilk cümlesinde "*neither*" sözcüğünün düşmesi) yazarca amaçlanan anlamın bulanıklaşmasına yol açan özenden uzak, sorumsuzca hatalar da yapılmıştır. Bu nedenle eldeki metin yazarın daha önce çıkan kitabı **Çizgi Ötesinden: Modern Üniversite, Sanat, Mimarlık**, (Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları, 2000)'da yer alan metin temel alınarak yeniden yazılmıştır.

1 Çevirmesi zorlu bu alıntının aslı şöyle: »Was jetzt ist immer schon wieder Vergangenes. Es scheint unfaßbar, wie man das Vergangene als das Nichtmehrseiende und das Zukünftige als das Nochnichtseiende vom Sein des Jetzt her, das allein ist, so fassen soll, daß das Ganze die Zeit >ist<.«, Hans-Georg Gadamer, »Über leere und erfüllte Zeit (1969)«**Gesammelte Werke, Band 4: Neuere Philosophie II, Probleme.Gestalten** (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1993): 138. [İng.: "Concerning Empty and Ful-filled Time," **The Southern Journal of Philosophy**, VIII/4 (Winter 1977): 341.]

lu 'bireyselliği'nin artık onmaz ölçüde bireye içselleşmiş deneyimlerce biçimlenen 'özel zaman'larla yüklendiğinin altını çizmişti. Modernliğin zaman kipi 'şimdi' üzerine kuruludur ve gene Kern'e göre, giderek teknolojinin aracılığına terk edilecek ama "paylaşılan bir eşzamanlılık deneyimine yol açan, mekânda uçsuz bucaksız bir yayılma" olarak anlaşılabilir.[2]

Bu yazıda zaman/mekân mı yoksa tersi mi, bu nokta üstünde durmayacağım. Gene de konunun epeydir düşün gündeminde ön sıralara yerleştiğini, teorik birçok müdahaleye maruz kaldığını belirtmekte yarar var.[3] Bunların bir kısmının bir başka açık

2 Stephen Kern, **The Culture of Time and Space: 1880-1918** (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983): 314. Değişen zaman anlayışı ile yeni siyasi birlik ve hükûmet anlayışları ve mitleri (özellikle ulus-devlet ve milliyetçilik) arasındaki yakın ilişki çok önemli olsa da yazımız çerçevesinde hakkını vermek olanaksız. Bu konuda örneğin bkz. Benedict Anderson, **Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism** (London: Verso, 1983): 28-40. Anderson'a göre, "bir ulus düşlemek olasılığı tarihsel olarak ancak antik dönemden beri insanların kafasına hükmeden üç temel kültürel kavramlaştırmanın artık işlemediği zaman ve yerde çıkmıştır." Çöken üç kavramlaştırma ise şunlar: birincisi, "belli bir yazıdilinin ontolojik hakikate ulaşma ayrıcalığı sağladığı fikri;" ikincisi, "toplumun doğal olarak üstmerkezler yani bir tür kozmolojik (ilâhî) güçle hükmeden monarklar çevresinde ve denetiminde örgütlendiğine duyulan inanç;" sonuncusu da, "kozmolojiyle tarihin ayrışmadığı, dünya ile insanın kökenlerinin özünde aynı olduğu yönündeki zaman anlayışı." (40)

3 Kayda değer bir örnek "gerçekte hangi ZamanMekân türlerini hangi amaçlar için kullanmaktayız?" diye soran ama burada da çok çeşitli "bizler" olması nedeniyle sorudaki "biz" sözcüğündeki bulanıklığın tümüyle farkında olan Immanuel Wallerstein. Bu bilinçle hareket eden yazar, bilinen çözümleyiciliğiyle modern dünyada yürürlükte olan beş tür ZamanMekânı irdelemeye geçer. Bunlar da sırasıyla, i. episodik [nitelikte olan] jeopolitik ZamanMekân, ii. çevrimsel-ideolojik ZamanMekân, iii. Yapısal ZamanMekân, iv. ebedi ZamanMekân, ve son olarak, v. dönüşümsel ZamanMekân olarak sıralanmakta ve geçen yüzelli yılda sosyal bilimlerin bu türleri nasıl kullandığı ya da gözardı ettiği incelenmekte. Bkz. "The Time of Space and the Space of Time: The Future of Social Science," Tyneside Geographical Society Lecture, University of Newcastle upon Tyne, Feb. 22, 1996. Wallerstein bir başka toplantının ana konuşmasında da ("SpaceTime as the Basis of Knowledge," *Convergencia/World Congress of Convergence*, Cartagena, Colombia, May 31-June 5, 1997) içinde yaşadığımız ZamanMekânın 'dönüşümsel' olduğunun, doğacak yeni 'yapısal' ZamanMekâna aymamız gerektiğinin, burada da kendimizi iyi bir toplumun nasıl olacağı konusunda birbiriyle çatışan görüşlerin tam da ortasında bularak tarihsel seçişler yapmak zorunda kalacağımızın altını çizmektedir. Bu alanda çoğu kez örtük sert mücadelelerin döneceğine de işaret eden Wallerstein şunları da eklemektedir: "Önünde sonunda aymamız gereken şey

amacı da şimdiki durumda toplum bilimlerinin uzmanlarca kıskançlıkla korunmasına çalışılan geleneksel sınır çizgilerini aşarak, 'disiplinlerarasılık' adına geçmişin kuru araştırma sloganlarına sığınmaksızın "disiplinlerarasılık *nesnesi*"ni teoride belirleyerek, köktenci bir biçimde dönüştürmek. Bu çalışmanın da böylesi alternatif bir "disiplinlerarasılık" ile onun henüz düşün çevreninde belirmemiş uygun "teorik nesnesi"ni arayan teorik çabalarla[4] ortak bir yanı olduğunu burada belirtmeden geçmeyelim. 'Disiplinlerarasılık' adına geveleneduran boş lâf ve yavansöylemler ve yalnızca disiplin tutuculuklarını gizlemeye yarayan yalan yanlış çabalar düşünüldüğünde, bu zor teorik çaba çok daha anlamlı. Çünkü varolan disiplin sınırları gerisinden hegemonik uzmanlık dillerinin konuştuğu, en azından meslekî iktidar istençlerinin bolca sergilendiği disiplinlerarası yuvarlak masa toplantıları yeni bir teorik nesne belirlemekten aciz olduğu gibi, uzmanlığa özgü yerleşik çıkarlar gereği, bu çabanın can düşmanıdır da.

Öyle görünüyor ki, 'Batı' denilen tarihsel kurgu içinde yer alan insanlığın, özellikle de okumuşların 'barındıkları' yanılsamasını besleyen tarihsiciliğe özgü homojen ve içi boş zaman anlayışı bu tür bir çabada pek işe yaramayacak gibi.[5] Öte yandan, "zaman ile mekân birer toplumsal kurgudan ibarettirler,

---

mücadelenin vazgeçilmez bir ögesi olan bilginin dünyasını yeniden kurgulamaksızın akıllı bir toplumsal-siyasi mücadeleye giremeyeceğimizdir." Bu yazının sonlarında belirginleşecek temel dertlerden birini paylaşması nedeniyle de ayrıca bkz. I. Wallerstein, "Eurocentrism and its Avatars: The Dilemmas of Social Science," **New Left Review**, No. 226 (Nov.-Dec. 1997): 93-107; özellikle s. 106.

4 Bunun en açık ifadesi için bkz. Roland Barthes, "Research: The Young, **The Rustle of Language**, tr. by R. Howard (Oxford: Basil Blackwell, 1986): 69-75, ve Louis Althusser, **Philosophie et philosophie spontanée des savants** [1967] (Paris: F. Maspero, 1974): özellikle, *Thèse 10*, p. 21: « Le mot d'ordre de l'interdisciplinarité est un mot d'ordre qui exprime aujourd'hui, dans la majorité des cas, une proposition ideologique.

5 Batı'nın zaman 'kavramı'nın öyküsünü aydınlatıcı bir yazı için bkz. Hans-Georg Gadamer, »Die Zeitsanschauung des Abendlandes (1977)«, Gesammelte **Werke, Band 4: Neuere Philosophie II, Probleme**.**Gestalten** (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1993): 119-136. [İng.: "The Western View of the Inner Experience of Time and the Limits of Thought, **Time and the Philosophies**, (Paris: UNESCO, 1977): 33-48.]

efe'm"[6] türünden boşboğazlıkların da bizleri pek bir yere götürmesi beklenemez. Tarih sürecinin ontolojik dönüşsüzlüğü hatırda tutulduğunda,[7] kolaya kaçarak, yararı yalnız kendine 'uzmanlık dilleri'ni yardıma çağırmaksızın tarihsel olarak belirlenmiş günümüz parçası çağdaş mimarlıkla kurulabilecek herhangi bir diyalog iki şeyi göz ardı edemez gibi görünüyor: birincisi, her tür mimarî 'imalât' ya da 'endüstri'nin gerçekleştiği somut zaman ve yerler (*topoi*); ikincisi, hâlâ düşünceye egemen 'kartezyen' geleneğin (daha önceki dönemlerde egemen olmadığına göre, onu da bir *simulasyon* olarak görmek doğru olmaz mı acaba?), özellikle bilimler alanında benimsediğimiz, zaman ve mekân ikilisini ele alış tarzı, yani içi boş bir zaman ve mekân ikilisini somut zaman ve yerlerle keyfî dolduracak denli soyutlukta konumlandırışı.[8] Öyle ki, bu denli soyutluk hizmetiniz-

---

6 Tarihsel olarak belirlenmiş maddi toplumsal koşullarından kopuk kullanıldığında içi boş bir gevezeliğe dönüşen bu ifadenin yol açtığı kafa karışıklıkları üzerine bkz. David Harvey, **Justice, Nature and the Geography of Difference** (Oxford: Blackwell Publishers, 1996): 207-326; özellikle 207-247.

7 "Tarih geriye dönüşsüz bir süreçtir," der Lukács, "bu nedenle de tarihin ontolojik incelemesinin zamanın dönüşsüzlüğünden başlaması doğaldır. Burada gerçek bir ontolojik ilişki demetiyle (*ontologischer Zusammenhang*) yüzyüze bulunduğumuz apaçıktır. Eğer zamanın bu olageliş kipi (*Wesensart*) her tür varolanın vazgeçilemez temeli (*unaufhebbare Fundament eines jeden Seins*) olmasaydı varlığın zorunlu tarihselliği (*notwendigen Geschichtlichkeit des Seins*) sorunu ortaya atılamazdı bile." **Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins** (Darmstadt und Neuwied: Luchterhand, 1984, 1986; [bundan sonra **Prolegomena zur Ontologie**]), 1. Halbband: 612-13. [İng.: G. Lukács, **Ontology: Marx (Marx's Basic Ontological Principles)**, tr. D. Fernbach (London: Merlin Press, 1978): 70.]

8 Georg Simmel'in bu konuda verdiği tipik bir örnek 'zamanın gücü' eğretilemesidir. Bu da insanın neden bulma güdüsünün (*menschlichen Kausaltriebes*) yarattığı biçimsel koşulun mecazî ifadesidir ki, bizleri başka bütün biçimsel nedensellik koşullarında olduğu gibi, gerçek nedenleri araştırmaktan alakoyar. "Aynı şey" der Simmel, "bir çok örnekte mekânın önemi için de doğrudur. Eğer bir estetik teori plastik sanatın esas görevinin (*die wesentliche Aufgabe der bildenden Kunst*) mekânı bizler için duyumlanabilir kılmak olduğunu ilan ediyorsa, o zaman bizim yalnızca şeylerin kazandığı belirli biçimlerle ilgilendiğimizi ve genelde mekân ve mekânsallığın bizi ilgilendirmediğini gözden kaçırmaktadır; [çünkü mekân ve mekânsallık] biçimlerin yalnızca *conditio sine qua non*'unu [vazgeçilmez koşul] oluşturur; ama ne o biçimleri ayırdettiren özdür (*ihr spezielles Wesen*) ne de onlara neden olan etkendir (*ihren erzeugenden Faktor ausmachen*)." »Der Raum und die räumlichen Ordnungen der Gesellschaft«, G. Simmel, **Soziologie. Untersuchungen über die For-**

deyse, günün entelektüel modası gereği, bu boş kapları paşa gönlünüzün arzuladığı zamanlar ve yerlerle bile doldurabilirsiniz; siz yeter ki iktidar istencinize boyun eğmeye yatkın, yeterince safdil ya da bu durum işine gelen dinleyenler ya da okuyanlar bulun.

Bunun en iyi örneği de nostalji edebiyatı olarak nitelenen 'yavansöylem'dir. Çünkü postmodern zaman çöküşünün yıkıntıları arasında barınaksız titreyen, hatta bu durumdan mazoşist haz alan kentsoylu zihniyetinin kendini dönüştürme ve yeni barınma biçimleri üretme zahmetine girmesini gerektirmeyen bir uyuşturucudur nostalji. Nostalji, 'araçsal-hesapçı akıl' olarak bilinen, modern kentsoylu dünyasının gündelik düşünme kalıplarını tehdit etmediği gibi, menkûl kültür kıymetleri borsasını yakından izleyen akademik ya da akademi-dışı kariyerler için iyi bir yatırım alanıdır da. Ucuz meyhane müziği gibi gündeliğe özgü alanlardan uzakta ama temelde pazar koşullarının belirlediği toplumsal-düşünsel pratiklerde yuvalandığında bile, nostaljinin işleyişi kentsoylu ruhunu temelden sarsmayacak tozpembelikte –biraz rahatsız etmek gerekebilir duruma göre– geçmiş zamanların sanal resmini çizen değişik biçimler alır. Günbatımına karşı kahvenizi yudumlarken geçmiş bir uygarlıktaki gündelik yaşamın gizini 'romantizm'e açık ruhunuza enerjinizi tüketmeyecek dozda sereserpe sunan bol resimli, minyatürlü bir '*lite*' tarih kitabı mı diyelim; yoksa dünyanın herhangi bir tarihsel-turistik yöresindeki mimarlık şaheserlerini ya da falanca büyük (!) mimarın göz ve zihne hoş ve boş sunan '*coffee-table*' albümlerden mi söz edelim; ya da giderek, eski yapılar hatta sokakları bile yeniden kuran turizm endüstrisine indeksli kültür faaliyetlerini, giderek 'işletme yönetimi'nden mülhem 'kültür yönetimi' programlarını mı örnek getirelim?

Geriye dönüşsüz zaman/tarih sürecinde bir kez oluşmuş özgün bağlamlar ve o bağlamlarda neleri temsil ettikleri üzerine kafa yormadan asıl köklerinden koparılan bu imge ve simgele-

---

men der Vergesellschaftung, 1. Auflage (Berlin: Duncker & Humblot Verlag, 1908): 460. [İng.: "The Sociology of Space" **Simmel on Culture**, ed. by D. Frisby and M. Featherstone (London: Sage, 1997): 137.]

rin, geçmiş adına şimdiki zamanda 'nostalji' denilen kaypak ve simulatif bir (s)imgeler okyanusunda atılan bu türden şizofren kulaçların örneğin bu yazıdaki düşünsel derde yanıt getirmesini beklemek boşunadır. Çünkü bu türden girişimler 'tam da eskiden olduğu gibi' türünden, gizli ya da açık, bazen de uydurma olduğu bilinse bile inanılması yeğlenen 'bile bile lâdes' bir savla hareket ediyorlar. Boşuna diyoruz, çünkü bu tür 'nostaljik' takılmalar Benjamin gibi düşünürlerin sürekli vurguladıkları, doğru bir zaman ve tarih duyarlılığı taşıyan 'hakikî' (*eigentlich*) belleği geliştirmek gücünden yoksundurlar. 'Hakikî' olan 'şimdi' ile ilgilidir zaten, geçmişin nasıl olduğuyla değil. Dahası, böylesi nostaljiler günün hatta anın pragmatik hesapları hizmetine koşulduklarında, değişik zaman ve yerlere dair ama şimdiye ait 'hakikî' bilinç ve belleğin can düşmanıdırlar da; hem de bu sözcüklerle en fazla flört ederlerken. Üstelik, bu tür nostalji 'şimdi'nin varoluş sorunlarıyla yüzleşme sorumluluğundan kaçışın belirtilerinden biri olmakla kalmaz; şimdiki zamanın gerçekte tarih olarak açılışının dışına da sıvışır.[9]

Kısacası, 'nostalji imalât sanayii' geçmiş hiç bir zaman ve yerde onun yeniden-sunduğu gibi varolmamış geçmişleri kurarak, hatta uydurarak yararcı bir işlev görür. Bu işlevin hem çağ-

9 Süregiden falanca yer/kültür/uygarlıkta 'gündelik yaşam' üzerine –sözgelimi, Osmanlı, giderek daha şık görünsün diye *fin-de-siècle* İstanbul'unda– tarihyazıcılığı Heidegger'in "*historisch*" dediği ve titizlikle "*geschichtlich*" olandan ayırdığı yazın türünün somut örneği olarak karşımızda. Heidegger 1937/38 derslerinde zamanımızı "tümüyle sorgulamayı unutmuş" (*Weltalter der gänzlichen Fraglosigkeit*) bir çağ olarak niteleyerek, geçmişle öykütarihsel (*geschichtlich*) bir karşılaşmanın tarihyazıcılığının aynı geçmişle uluorta giriştiği hesaplı tanışıklıktan (*als die historisch verrechnende Kenntnisnahme*) kökten ayrıldığını öne sürüyordu. Bkz. **Grundfragen der Philosophie**, [1937-38] (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984: 11-12, 13. [İng.: **Basic Concepts of Philosophy**, , tr. by R. Rojcewicz and A. Schuwer, Bloomington and Indianapolis: Indiana Univ. Press, 1994: 12, 13.] Öyle görünüyor ki, günümüzün esas sorunlarından biri de, her geleneğin bir tür simülasyon olarak da düşünülebileceğini, herşey akarken sözümona 'hakikî' bir gelenek peşine düşmenin boş iş olduğunu görmemekte direnmek. Bunun da ötesinde, çöktüğü iddia edilen modernliğin üst-anlatılarına alternatif oluşturmak amacıyla şimdinin ve geçmişin 'gündelik'lerine (*quotidian*) yöneldiğinde bile, belirli istisnalar dışında bu güncel tarzın esinlendiği ve öykündüğü, yere sağlam basan araştırma ruhuyla okuyucuyu hayranlığa düşüren, kısmen Durkheim sosyolojisi etkisindeki *Annales* okuluna özgü *quotidienne* tarihyazınıyla pek bir ortak yanı yoktur.

daş ulus-devlet hem de onun ülkeyi büyütür ve/ya da kalkındırırken yakın flörtü turizm ve diğer yan sanayilerin gereksindiği malûmat (*in-formation*) devrelerinin düzenine de (*Regelkreis*) tam uyumlu olduğu açıktır. Bu durumun modern çağın 'öznel(ci)lik' esrimesiyle hiç de ters düşmediğini ayrıca vurgulamak gerekir. Kültür endüstrisi ve özellikle de borsasının baskısı altında, yapılan her 'iş' kültür promosyonuna uygun paket imajların gerisine çekilir ve kartvizit olarak işlev görmeye başlar.[10] Böyle görüldüğünde, neden üretici imzasının sanat çalışmasının bağımsızca kendi zamansallığını kurmasını engellediğini, neden sıradan zamanın boyunduruğunu kırmayı amaçlayan yapıtları (bir örnek olarak 'zamandışı' mimarlık verilebilir belki[11]) bile bu misyonunda sabote ettiğini daha iyi anlayabiliriz. Bu durumun sonunda onsekizinci yüzyıl romantik ruhunun artık sanatçı imzalarına göre eser seçen yeni bir türü olduğunu söylersek, bu pek de yanlış olmazdı.

Madem ki mimarlık pratiğini örnek getirdik ve yazının kalan kısmında sıklıkla getireceğiz, yapı teknolojilerinin geçirdiği büyük dönüşümlere rağmen aynı durumun günümüzde de inatla sürdürülen şu 'üstad mimar' yanılsamasını daha da pekiştirmeye yaradığını da belirtelim bu arada. Gene de, '*softgel*'ler ve 'nanoteknolojiler' alanında sürdürülen araştırma-

---

10 Luc Ferry, **Homo Aestheticus: The Invention** of Taste **in the Democratic Age**, tr. Robert de Loaiza (Chicago: The University of Chicago Press, 1993): 11.

11 Bu biraz da sabit Platonik biçim anlayışını ve aynı kapıya çıkan sahte-Hegelyen 'tarihin sonu' savını ansıtıyor. J. Stallabrass'ın sibermekânla ilgili yazısında bu konuma yöneltti̇ği şu güçlü eleştiriyi, kendi önkabullerini tartışmadan 'zamansız mimarlık' hakkında konuşan konumlara da çevirmek mümkün: "Sibermekânın görsel arenasında tıpkı borsa sayıları gibi üzerinde oynanan veriler gerçek dünyadan soyutlanarak değiştokuşlanabilir hâle sokulmuşlardır. Sayılara indirgenen veri bu yolla özgüllüğünden arıtılır. Veri hemen anlaşılabilir bir biçime sokulduğu sibermekânda tıpkı filmlerde olduğu gibi sürekli oynatılmak zorundadır. Sanal temsilin (*virtual representation*) işlevi devinimle bağıntılı olduğuna göre, mimarlıktaki gibi sabitlenmiş bu tür mükemmellikler elbette bu biçimlerin yanından geçer gider. Ama sibermekândaki bu temiz ve devingen biçimler bile bir dizi finans sayısının örttüğü maddî yoksunluğu gösteremez. Çünkü bu durum daha veri toplanırken gözardı edilmiştir. Böylesi bir veriye bir biçim verildiğinde de, kazanmış olduğu 'gerçeklik' değişime girmeyen her şeyden arındırılmıştır." "Empowering Technology: The Exploration of Cyberspace, New Left Review, No. 211 (May-June 1995): 3-32.

ların inşaat alanında da uygulamaya geçirildiğinde mimarlık alanında yol açabileceği kökten dönüşümler üzerine şimdiden kafa yorulmaya başlandı.[12] Kartezyen dünyanın 'imalât'ını güden anlayış ile antik dönemin *tekhné*'si[13] arasındaki köklü farkın söz konusu yanılsama üzerinde bırakacağı olası etki bir yana, şimdi bile mimarlık pratiğinin çeşitli alanlarındaki işleyişi yakın gelecekte tehdit edeceği yordanan yeni modalite, zaten her büroda aynı mimarlık yazılımlarını kullanan ve küçük mimarlık büroları yerine geçmeye başlayan mimarlık şirketlerinin altını oyduğu "yaratıcı Özne-Mimar" ideolojisine oldukça sert bir darbe indirmeyecek midir?

'Zaman-ötesi ve tarihin aşındıramadığı mimarlık' boşsöylemi dahil, şu geç modern çağın birçok mimarlık söyleminin teorik huruç noktasını oluşturan savlardan biri de zaman zaman "donmuş müzik" olarak da ifade edilen "mimarlığın sanatlar arasında mekânla en fazla haşır neşir olduğu" yolundadır. Batı'ya egemen *lógos*-merkezci mimarlık türleri ve pratikleri ve bunların 'modern Doğu'daki uygulamalarında bile var-oluşumuza içkin barınma, inşa ve korunma kiplerini buram buram iktidar istenci sergileyen fiziki kabuklara indirgeyen yaklaşımın bizleri fazla ileri götüreceğini sanmıyorum kendi hesabıma. Asıl sorgulanması gereken, 'barınak' ve 'yuva' vaat eden bu kabuklarda hemen her devirde hangi tarihselliklerle belirlenmiş insan ilişkilerinin yer aldığı ve fizik yapılarla gerçekte nasıl bir etkileşimin gerçekleştiğidir. Bu ister antik kamu ya da hâne yapıları olsun ister bunların günümüzdeki benzerleri (tüketici tapınakları olan '*shopping-mall*'lar, özel güvenlik sistemli şirket binaları, vb.) pek fark etmez. Sorulması gereken esas so-

---

12 Özellikle, yapı malzemesini "ölü madde" gören şimdiki egemen anlayışta bu gelişmelerin getireceği köklü dönüşümler ile yapı pazarına egemen çıkarların bu olasılığın gerçekleşmesi karşısına dikebileceği engellemeler konusunda, örneğin **Architectural Design** sayfalarındaki şu iki çalışmaya bakılabilir: Neill Spiller, "When is a Door not a Door?" ve Maggie Toy, "Editorial" [to the Profile, no. 110: *Aspects of Minimal Architecture*], **AD**, vol.64, nos.7/8, July-Aug. 1994: XV-XVII and 7.

13 *Tékhne*'nin şu dillerden düşmeyen "etik"le ilişkisi konusunda bkz. bu yazı sonunda, "Ek: Zanaat, teknoloji, (ve de 'ahlâk');" ayrıca kitap içinde "Etik, estetik, teknoloji."

ru şudur: inşaatı tasarlayan ve yapanların kafalarında sulta kurmuş bulunan ve 'biçim'e öncelik vererek oluşturulan mekânlar barındırdıkları ilişkileri nasıl belirlemektedir? Daha da önemlisi, oluşturulan mekânlardaki toplumsal ilişkilerin taşıyıcıları acaba vaat edilen barınma, yuvadalık duygularını gerçekte yaşıyorlar mı? Geçen yüzyılın ortasında Adorno'nun mimarlığın açmazı, ama asıl modern toplumda 'barınma' üzerine şu teşhisi hiç mi gerçeklik payı taşımıyor?

> "Lâyıkıyla barınmak günümüzde artık olanaksız. İçinde büyüdüğümüz geleneksel yapılar dayanılmaz hale geldiler;..Sıradan düşyoksunları için uzmanlarca *tabula rasa* (boş kâğıt üstünde, hiç yoktan) tasarlanan ve imal edilen işlevsel [*functional*] modern yapılar ya da tüketim alanının fabrika mahalleri oraları işgal edenlerle hiç bir ilgisi kalmamış yaşayan örneklerdir; oralarda anlamı zaten çoktan yitmiş bağımsız varolma nostaljisine bile güle güle denilmiştir. Modern insan tıpkı bir hayvan gibi zemine yakın uyumayı arzular [»*Der moderne Mensch wünscht nahe am Boden zu schlafen wie ein Tier,..*«]... Bir döneme özgü gerçek ama satın alınmış bir evi sığınağı sanan her kim olursa olsun kendini canlı canlı mumyalamış demektir. Ev geçmişte kaldı artık. [»*Das Haus ist vergangen.*«] Hiç bir birey bu sürece karşı koyamaz. Dar anlamda '*arts and crafts*'a ne denli karşı çıkarsa çıksın, bibliyofilin zanaatsı duyarlılıklarını geliştirebilmek için bireyin kendinde yapması gereken, yalnızca mobilya tasarımı ya da iç dekorasyonla ilgilenmekten ibaret. Uzaktan bakıldığında Viyana Atölyeleri ile *Bauhaus* arasındaki fark sanıldığı kadar büyük değil. Salt işleve dönük eğriler başlardaki amaçlarından artık sapmış bulunuyorlar ve tıpkı Kübizmin temel yapıları [biçimleri] gibi yalnızca süsleme haline gelmekteler... Nietzsche, *Şen Bilim*'inde 'Evsahibi olmayışım bile şanslı olmamın bir parçası.' diye yazmıştı. Buna günümüzde şunu da eklemek gerekir: kendi evinde 'evinde hissetmemek' [şimdiki] ahlâkın bir parçasıdır. [»*Dem müßte man heute hinzufügen: es gehört zur Moral, nicht bei sich selber zu Hause zu Sein.*«]"

Betimlediği durumu varolan mülkiyet ilişkilerinin körlemesine sürdürümüyle bağlantılandıran Adorno "şeyler karşısındaki bu sevgiden yoksun ilgisizliğin" kaçınılmaz olarak başka insanlara, sonunda da kişinin kendine döneceğini belirterek, şöyle bitirir: bu yönde bir saptamayla karşılaşıyoruz: "Kendi evimizi ev olarak görmemek, orada kendimizi 'evimizde' hissetmemek, ahlâkın bir parçasıdır... Nesneler karşısında, sonunda insanlara da yönelen sevgisiz bir umursamazlık... Sahtelikte yaşam doğru yaşanamaz. [*»Es gibt kein richtiges Leben im Falschen«.*]"[14]

Yukarıdaki alıntıda bir yitime ağıt yakıldığını görüp, Adorno'ya zaman zaman yakıştırılan melankolik bilgiden darallara gelenleri daha da tedirgin edecek bir başka teşhisi Heidegger'in 1929 derslerinden getirelim şimdi de. Heidegger'in dilde 'dünya' (*Welt*) kurabilen tek canlının insan olduğu gerçeğini enine boyuna irdelediği kesimlerde, donanım (*Zeug*), alet (*Werkzeug*) ve makineler (*Maschinen*) farkını tartışarak, modern teknolojik çağda zoolojiden tutun da mimarlığa dek uzanan disiplinlerin kendi bilgi temellerini sorgulamayı unutuşlarına işaret eden şu ifadesine ne demeli?

> "Herhangi bir donanımı makine yapan şey onun yapısının karmaşıklığı değil, belirli bir dinamik işleyiş için tasarlanan yapının özerk işliyor olmasıdır... Makine imalinden (*Maschinenbau*) söz eder dururuz; ama imal edilebilen ve edilmesi zorunlu her şeyin makine olması gerekmez. Bu bakımdan, bizlerden evi bir barınma makinesi (*Haus als eine Wohnmaschine*), san-

14 »es gehört zur Moral, nicht bei sich selber zu Hause zu sein...einer lieblosen Nichtachtung für die Dinge, die notwendig auch gegen die Menschen sich kehrt,...Es gibt kein richtiges Leben im falschen.« İlgili pasajın çevirisi bana aitdir.Theodor W. Adorno, **Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben** (Berlin und Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1951): No. 18 (*Asyl für Obdachlose*), 55-59. [Türkçesi: **Minima Moralia: Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar**, çev. Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan (İstanbul: Metis Yayınları, 1998): Yansı 18 (*Evsizlere Sığınak*): 37-38. / İng.: **Minima Moralia: Reflections from Damaged Life** [1951], tr. by F. N. Jephcott (London: Verso, 1978): 38-39.] Türkçe çeviride "Yanlış yaşam, doğru yaşanamaz." olarak yer alan Almanca cümleyi yukarıdaki gibi ya da "sahtelikte doğru yaşam olamaz" diye çevirmenin çok daha doğru olacağı kanısındayım.

dalyeyi de bir oturma makinesi (*Stuhl als eine Sitzmaschine*) gibi görmemiz istendiğinde, günümüz düşünce ve anlayışını saran temelyitimin (*heute herrschenden Bodenlosigkeit des Denkens und Verstehendes*) bir örneği daha karşımızdadır. Aymazlık içindeki bu yaklaşımda, serpilen yeni bir kültürün (*einer neuen Kultur*) keşfinin yattığını sananlar bile var."[15]

Tüm bunların yanında bir de bu makine-evlerde oturan modern insanlığın, daha doğrusu tektipleşen 'birey'in, kapitalist üretim kipi altında tüketmesi istenen diğer metalara ek olarak, sanki onun için zaman çok değerliymişçesine zamanın azlığından, hiç zamanı olmayışından yakınırken zamanı savurganca tüketişi diye bir şey de var. Modern çağda bireyin zaman tüketiciliği ve bu nedenle "giderek hep az zamanı oluşu"yla ilgili Heidegger'in bu kez bir başka yerde, "Parmenides" derslerinde (1942-43 Kış Yarıyılı, Freiburg Üniv.) dile getirdiği keskin gözlemleri vardır. Şöyle der Heidegger:

"[Modern] insan zamanı bir 'faktör' olarak kullanır ve tüketir [*gebraucht und verbraucht die Zeit als »Faktor«*]. Bu yiyip yutup tüketişin doğurduğu durum olarak da, tüm zamandan-tasarruf [çabasına] rağmen, zamanı gitgide daha azdır. Bu yüzden teknolojinin en ufak işlemlerinde [*in die kleinsten Arbeitsgänge der Technik*] bile zaman tasarrufu ve ekonomisi gerekli olmaktadır. Modern insan, yani sırf uğruna 'dünya'nın [>*Welt*<] tekdüze bir 'Nesne' hâline geldiği o Özne için zaman bile tüketilecek bir nesnedir [*ein Gebrauchsobjekt*] artık. Bu nedenle modern insan gittikçe daha az zamana 'sahiptir hep;' çünkü zamanı daha baştan hesabına geçirerek sahiplenmiş ve [böylelikle] zaman onun için bir saplantıya dönüşmüştür; hem de olasılıkla düzenleyici ve yöneticisi olarak, zamanın sözümona efendisi olmasına rağmen."[16]

---

15 Martin Heidegger, **Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit** (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1983): 315-16. [İng.:**The Fundamental Concepts of Metaphysics: World-Finitude-Solitude**, tr. by W. McNeill and N. Walker (Bloomington: Indiana University Press, 1995) 215-16.]

16 »Der Mensch gebraucht und verbraucht die Zeit als >Faktor<; zufolge dieser verbrauchenden und verzehrenden Haltung erwächst der Zustand, daß der

Peki, bazılarının itiraz edebileceği gibi, bizzat bu karşı çıkışlarda bir tür yurt/yuva nostaljisi hiç mi yok? Yok; çünkü geçmişe sarılmak yerine, şimdinin kökten eleştirisine dayanan, bu arada gene 'şimdi'nin bağrında serpilen yönelimlerin bilincinde geleceğin belirsiz çevrenine doğru bir yol alış söz konusudur burada.

Heidegger'le birlikte daha da ileri giderek, söz konusu 'yurtsuz/yuvasız'lığın bütün tarihsel çağlarda nice 'kurma,' 'inşa' ve 'barınma' çabalarına meydan okurcasına insan varoluşuna içkin olduğunu,[17] buna karşın her tür insan çalışma ve emeğinin

---

Mensch bei aller und durch alle Zeiteinsparung immer weniger Zeit hat, weshalb bis in die kleinsten Arbeitsgänge der Technik die Einsparung und Ökonomie der Zeit nötig ist. Für den modernen Menschen, dem als dem Subjekt die >Welt< zu einem einzig einförmigen >Objekt< geworden ist, wird auch die Zeit ein Gebrauchsobjekt. Der moderne Mensch >hat< deshalb immer weniger Zeit, weil er selber die Zeit im vorhinein nur als das Verrechenbare in Besitz genommen und von ihr besessen gemacht hat als dem Ordner, dessen Walten die Zeit angeblich meistert.«, **Parmenides [Gesamtausgabe, Band 54]** (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982) 211. [İng.: **Parmenides**, tr. by André Schuwer and Richard Rojcewicz (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992): 142.]

17 Bu noktanın savunusunda salt Heidegger'in 1940 Freiburg seminerinin basılı metninde köşeli parantez içinde yer alan, yerleşik disiplinlerin uzmanlarını oldukça rahatsız edici şu bilmecemsi iddiasıyla yetinmek doğru olmaz: "...dünyanın çivisi çıkmış –çivisi hiç çakılı mıydı, o da belli değil ya– bu durumda, dünya-ölçeğinde bile olsa modern insanın yaptığı planlama bir dünya düzeni yaratmakta başarılı olabilir mi? sorusu ortaya çıkıyor. [»Denn der Erdkreis geht aus den Fugen, gesetzt daß er je in solchen war; und die Frage erhebt sich, ob die Planung des neuzeitlichen Menschen - und sei sie planetarisch je ein Weltgefüge zu schaffen vermag.«]" Martin Heidegger, »Vom Wesen und Begriff der *Phúsis*. Aristoteles, Physik B,1 (1939)«, **Wegmarken, [GA Band 9]**, 2. durchgesehene Aufl. (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996): 242. [İng.: "On the Essence and Concept of *Phúsis* in Aristotle's Physics B I," tr. by Thomas Sheehan, in **Pathmarks**, ed. William McNeill (Cambridge, UK, and New York: Cambridge University Press, 1998):] 185. [vurgu Heidegger'in]). Bunu 1942'de Hölderlin'in "Der Ister" (Tuna) ilâhisi üzerine seminerinde söyledikleri ışığında da düşünmek gerekiyor. Bu seminerdeki iki anahtar sözcük, *Wanderschaft* (yolculuk) ve *Ortschaft* (yer) Heidegger'in Aristoteles'in *ĕrgon* kavramı ile 'sanat çalışması' (*Kunstwerk*) üzerine sürdürdüğü önceki tartışmalarıyla içiçe düşünüldüğünde, çivisi hep çıkık kalmaya mahkûm bir dünyada 'öteki,' 'başka' olandan dolanarak 'yuvaya dönüş' yapmanın bir anlamı olabilir. Bu nokta Heidegger tarafından da şöyle dile getirilmiştir: "Kendinde yuvaya dönüşün imlediği, epeydir ve belki de hiçbir zaman insan varoluşunun yuvada olmadığıdır; bu da, insanın yuva yerini gözardı ettiğine, onu kabul etmediğine, yadsıdığına, belki

gizil bir açıklık noktasını, loş bir ışık huzmesinin düştüğü yeri (*Lichtung*) oluşturduğunu düşünmek daha akla yatkın geliyor. Tam da bu noktada, yarım yamalak nostaljilerle kendimizi oyalamak yerine, geleceğe dönük ve bu nedenle de bir tür yola içkin 'yuvaya dönüş' olasılığını yakalayabiliriz. İş, emek, çalışmanın buradaki hayatî önemine yazının sonlarında yeniden döneceğim. Bunların, özgün biçimleri zaten epeydir zihnin ekolojisinde yer tutmuş ama eski tabakların ısıtılıp piyasaya sürülmesinden başka bir şey olmayan 'tarihin sonu' gibi bariz ideolojik söylemler üzerinde bırakacağı etkiyi düşünmeye değer.

Bütün bunlar düşünüldüğünde, giderek, nasıl "genelde Teori" diye bir şey yoksa, aynı şekilde örneğin 'genelde mimarlık" diye bir şey olmadığı savının haklı çıktığını ileri sürebiliriz. Çünkü her iki konumda da bilginin ilerlemesine sekte vuran bir tür 'zaman ve tarih-dışılık' var.[18] 'Genelde' sözcüğü olsa

---

de yadsımak zorunda olduğuna işaret eder. Bu nedenle yuvaya dönüş başkalık içinden bir geçiştir. [»Dieses Heimischwerden im Eigenen schließt in sich, daß der Mensch zunächst und langehin und zuweilen für immer nicht heimisch ist. Und dies wiederum schließt ein, das der Mensch das Heimische verkennt und verleugnet und flieht, vielleicht sogar verleugnen muß. Das Heimischwerden ist so ein Durchgang durch das Fremde.«]" M. Heidegger, **Hölderlins Hymne "Der Ister,"** (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1984): 60. Özgün kaynağın çok iyi bir İngilizce çevirisine karşın (**Hölderlin's Hymn "The Ister,"** tr. W. McNeill and J. Davis (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1996): 48.), özgün metin ışığında Fred Dallmayr'ın çeviri/yorumunu ["Homecoming through Otherness," **The Other Heidegger** (Ithaca: Cornell University Press, 1993): 161] şimdilerde 'öteki' ve 'başkası' üzerine sürdürülen tartışmalar açısından daha aydınlatıcı buldum.

18 Bir zamanlar Max Horkheimer'ın savunduğuna ilgisiz kalmamız için bir neden yok: kartezyen akılcılık bilgiyi tarih-dışı kılarak, silolanan, yatırıma dönüştürülen, tedavüle sokulan, tüketilen bir nesne gibi ele alır; ama insan varoluşu için teorinin anlamı nedir, sorusunu sormaz. [bkz. "Traditionelle und kritische Theorie," (**Zeitschrift für Sozialforschung**, VI/2, 1937: 245-92 [İng. **Critical Theory: Selected Essays** (New York: The Seabury Press, 1972): 188-252, özellikle 244] Üstelik, her gelenek gibi kartezyenizmin de bir simülasyon türü olduğunu düşünmek yanlış olmaz. Elbette diğer tarihsel nedenlerle eklemleşmesi sonucu yerleşmiş, bugün de güçlü bir simülasyon. Çünkü kartezyen *more geometrico* henüz egemen *paradeigma* konumundan ve buram buram 'Yasa' dili kokan (kartezyen felsefenin baştan beri mahkeme ve ticari hukuk diline bir şeyler borçlu olduğunu unutmayalım) soyutlama gücünden fazla bir şeyler yitirmiş değil. Bu durum diğer toplumsal pratiklerde olduğu denli mimarlık pratiğinin değişik alanları için de geçerli. Üçüncü olarak, tarihsel olarak belirlenmiş ve soyut modeli sonradan kar-

olsa, herhangi bir konuda "somut bir [düşünce] nesne[si]nin kavranmasını olanaklı kılan asgari genelleme olarak" [*comme le minimum de généralité* nécessaire pour pouvoir réfléchir sur un objet concret]"[19] işlev görebilir ancak. Bence bu yalın saptama 'mimarlık'[20] sözcüğünün kullanımı söz konusu olduğunda da, *Neuzeit* mimarlığının tekilde zaman ve mekân kavramlarının zorladığı soyut ve boş kalıplara girmeyi reddederek, yerine özgül zaman ve yerlerde mimarlık pratiklerini anlatan "düşüncedeki somut"un üretilmesi için de geçerli.

Gene de, tıpkı modern mimarlık gibi bir modern disiplin olan sosyolojinin alanından çıkarak düşünce yürütmenin, onu taşımanın kişiye getirdiği bir sıkıntı, bir kaygı var; hele 'zaman' sorusu mimarlık pratiği ve özellikle söylem mekânına ilişkin tartışılmaya kalkışıldığında. Bu kaygı iki yönlü:

En büyük sorun bu yazıda ya da başka bir bağlamda düşünceyi özneli-nesneli cümleler, önermelerle ifade zorunda kalışımız;[21] hem de tüm gücünü *Dinge* (şeyler) alanını *Ge-*

---

tezyen felsefede aranan, içinde "mâmûl"lerin simülatif dünyasının boy gösterme olanağı bulacağı bu "çerçeveleniş" yeni bir insanmerkezci kopuşu da simgelemekteydi. Hemen *res cogitans* ile *res extensa* ayrımı akla gelse de, buradaki esas belirleyici Kant'daki "aşkın ego" ile genelde Romantik ruh yapısına özgü, sanat ve mimarlığa egemen 'kendiliğinden ideolojiler'in gizli öncülü "yaratıcı dehâ"dır. Bunun da özünde Özne-merkezli ve Bachelard'ın deyişiyle 'onaylı' bir tarihe dönüştüğünü (*l'histoire sanctionnée*; karşıtı: bir pratiğin, disiplinin varoşlarındaki rastlantısallıklar, sapışlar ve 'yasal' tarihinden farklılaşan *l'histoire périmée*,), aynı şeyin modern mimarlığın resmî tarihçiliğinde de geçerli olduğunu öne sürebiliriz. Her modern disiplin ve pratikde görüldüğü gibi burada da gözler tarihin derinliklerine çevrildiğinde, mimarlığın şimdisinin selâmeti için çoğu kez soyut bir modern Özne-mimar profili, gizli ya da açık, uzak zaman ve yerlerdeki inşa pratiklerine taşınmakta, sürekli merkezi tutan şu tarihsel kurgu yani "Batı"nın soykütüğüne uygun tekdoğrusal mimarlık tarihleri yazılmaktadır.

19 Louis Althusser, **Éléments d'Autocritique** (Paris: Librairie Hachette, 1974): 27, note 1. [İng.: **Essays in Self-Criticism**, tr. by G. Lock (London: NLB, 1975): 112, note 8]

20 Etimolojisi yeterince bilinse de, antik dönem *psuchê*'sinde *lógos*'laşan dilde *àrkhitektón* sözcüğünün şimdi olduğu gibi dar anlamda maddi yapıların inşasını gerçekleştiren bilgi olarak kullanılmadığı yeterince açıktır; şimdiki 'Özne' anlayışının bulunmadığı yerde soyut ve tekil 'mimar-Özne' zaten olamaz.

21 Salt mimarlığa özgü niteliklerden biri de belki tam da burada aranmalı. Mimarlığın bir dil olduğu, vb. türünden indirgemeciliklere karşın mimarlık, yapılar yoluyla kendinin ya da kendi hakkındaki dillerin sınırlayamadığı bir

genstände ve *Objekte* ('Özne' [*Subjekt/Sujet*] hazretleri için 'nesne'ler)[22] alanına dönüştürüp üzerlerinde mülkiyet ilişkisi kuran "Özne-Nesne" ayrımından alarak yaygın ve örtük, hatta sinsice önermelerle işleyen, konuşma ve yazma dilini içeriden belirleyen o "Yasa" dili karşısında ne denli uyanık olsak da.[23]

"fazla" üretmekte. Bu konuda bkz., Peter R. Gleichmann, "Architecture and Civilization," Theory, Culture & Society, IX/4 (November 1992): 29, 33, 35.

22 Almanca'da '[düşüncede] karşıda dikilen' (maddi olsa da çokluk manevi anlamda) anlamına gelen *dagegen stehen*'dan türeme *Der Gegenstand* sözcüğü konusunda Heidegger, onun ilk kez onsekizinci yüzyılda Latince *obiectum* sözcüğünün karşılığı olarak Almancada boy gösterdiğini yazıyor; "Wissenschaft und Besinnung," **Vorträge und Aufsätze**, Siebte Auflage (Stuttgart: Verlag Günther Neske, 1994): 59 [İng.: "Science and Reflection," The Question Concerning Technology and Other Essays, tr. and intro. by W. Lovitt (New York: Harper and Row, 1977): 174.]; krş. M. Heidegger, "Phenomenologie und Theologie," **Wegmarken**: 732-77. [İng.: "Phenomenology and Theology," tr. by James G. Hart and John C. Maraldo, **Pathmarks**: 58-62.] *Das Objekt* sözcüğüne gelince, Kant'ın sık kullandığı bu sözcüğün de başka dillerden Almanca'ya ödünç geçtiği belirtilmektedir; bkz. Immanuel Kant, Critique of **Pure Reason** (Concise Text), Introduction and Glossary by Wolfgang Schwartz (Scientia Verlag Aalen, 1982): "Glossary", 268. Schwartz her iki sözcüğün aynı "*object*" sözcüğüyle İngilizce'ye çevrilmesinin yaratacağı anlam karışmasını bir ölçüde giderebilmek amacıyla, *Gegenstand*'ı "object," *Objekt*'i ise "object°" olarak yazmayı seçiyor ki, tuhaf kaçsa da Türkçe'de aynı yol "nesne" ve "nesne°" olarak izlenebilir. Ama asıl önemli olan, en azından Kant'ın *Objekt*'i kavramlaştırmanın birleştirici işleyişi içine çekilmiş *Gegenstand* olarak anladığıdır (a.y.). Şimdi daha da önemli bir noktaya geldik; hem de çağımıza egemen nesneleştirici (*objektivierende*) düşünme ve söylemeyle ilgili olarak. O da şu: düşünme ve konuşma hangi anlamda nesneleştirici, hangi anlamda değildir. Heidegger bunu şöyle anlatır: "Düşünme ve konuşma verili bir şeyi doğabilimsel-teknik sunum alanında nesneleştirerek konumlar. Bu alanda nesneleştirmek zorundadır, çünkü bilimsel-teknolojik yolla bilme, konu edindiği şeyi daha işin başından sayıya vurulabilir, nedensel açıklanabilir bir 'nesne' (*Gegenstand*), yani tam da Kant'ın tanımladığı anlamda 'nesne°' (*Objekt*) olarak belirlemek zorundadır. Bu [sınırlı] alan dışında ise ne düşünme ne de konuşma hiçbir şekilde nesneleştirici değildir." / "Denken und Sprechen sind objektivierend, d. h. Gegebenes als Objekt setzend, im Felde des naturwissenschaftlich-technischen Vorstellens. Sie sind es hier notwendig, weil dieses Erkennen im voraus sein Thema als einen berechenbaren, kausal erklärbaren Gegenstand, d. h. als Objekt im definierten Sinne Kants ansetzen muß. Außerhalb dieses Feldes sind Denken und Sprechen keineswegs objektivierend." **Wegmarken**: 75-76 [vurgu benim.].

23 Descartes'ın bizde de [*Aklını iyi kullanmak ve bilimlerde doğruyu aramak için*] **Metod üzerine Konuşma** (çev. Mehmet Karasan, İstanbul: M.E.B. Klasikleri, 1989 [1940'larda yapılan ilk çevirinin tıpkıbasımı]) olarak bilinen kitabındaki sık alıntılanan ifadesi bu noktayı doğrular gibi: "...fizik üzerine bazı genel

Dilin mahpushanesi ifadesi yalnızca bir mecaz diye geçiştirilemeyecek denli gerçektir.

Bu nedenle kaçınılması gereken, eldeki malûmat/bilgi yığınına bir dizi önerme daha katmak, daha da kötüsü, eldeki hazır kurgulamaları, söylem binalarını, sistemlerini sorgulamak yerine, onlara bir yenisini ekleyivermek. Hem de kendi dinamiğiyle serpilerek 'buradalaşacağı' (*Anwesenheit*) ve olası bir *poíesis*'e katkıda bulunacağı umuduyla yola çıkmışken, bir de görülür ki, entelektüel imalât sanayiinin yeni bir ürünü daha kültür pazarının dolaşım sürecine meta olarak katılıvermiş. Bir küçük 'istençsizlik istenci' örneği verelim derken bir de bakarsınız, özellikle egemen akademik çıkarlara uyarlı biçimde Heidegger'in sırtından –üstelik işe geldiğinde adamı batırarak da– geçinen Heidegger*betrieb*'de, hele 'uygulamalı Heidegger' alt sektöründe hisse sahibi olmasanız bile kendi 'hakikî zaman'ınızı üretememiş ve bildik metamsı 'şimdi'nin

---

fikirler edinince ve onları birçok özel güçlüklerde deneyince, bu fikirlerin bizi nerelere kadar götürebileceğini ve bugüne kadar kullanılan ilkelerden ne kadar farklı olduklarını görerek, bizi elimizden geldiği kadar bütün insanların iyiliği için çalışmaya zorlayan kanuna karşı büyük bir suç işlemeksizin, bu fikirleri gizli tutamayacağıma inandım. Zira onlar bana hayata pek faydalı birtakım bilgilere ulaşmanın mümkün olduğunu ve okullarda okutulan teorik felsefe yerine bir pratiği[nin] bulunabileceğini [car elles m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connoissances qui soient fort utiles à la vie; et qu'au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles], onunla da ateş, su, hava, yıldızlar, gökler ve bizi çevreleyen başka bütün cisimlerin kuvvet veya tesirlerini, sanatçılarımızın çeşitli sanatlarını bildiğimiz kadar seçikçe bilerek, onları elverişli oldukları işlerde aynı tarzda kullanabileceğimizi, böylece tabiatın hâkim ve sahipleri olabileceğimizi [aussi distinctement que nous connoissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature] göstermişti." (**a.g.e.**: 64-65 ve René Descartes, "Discours de la Méthode [pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences], **Oeuvres de Descartes**, I (Paris: Librairie J. Gibert,.tarihsiz): 60-61). Burada da antik dünya ile kartezyen geleneğin arasındaki temel farkı düşünmemek elde değil. Bu fark da bir şeyin "bir özne için Nesne olmasıyla 'karşıda duran' olması" (*Gegenstand als Objekt für ein Subjekt und Gegenstand als 'gegen einem über'*) arasındaki kökten farklılık olup ayrıntılı tartışması için bkz. Martin Heidegger, **Der Satz vom Grund**, Siebte Auflage (Pfüllingen: Verlag Günther Neske, 1992 [1957]): 139-40. [İng.: **The Principle Reason**, tr by R. Lilly (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1991): 81-2.]

(zaman=para) tutsaklığına düşüvermişsiniz. Bu tehlike hep yakınımızda.

İkincisi, şimdide/burada yer alan (umarım, 'buradalaşma' gücü de olan) bu teorik müdahalenin şimdi/geçmiş/gelecek üçlüsüyle konuşarak her yaşanan 'şimdi'de çökelekleşiveren bildik zaman sunumları (*Vor-stellung*) ve 'şimdi'ler zincirinin çerçevesinden tümüyle kurtulduğu da söylenemez. Bu durumda sorumuz şöyle konulabilir: her tür müdahaleden bağımsız, mimarlığı ve söylem alanının kendi devinimiyle özgürce 'buradalaşması' (*Anwesenheit*) ve kendi 'hakikî'(*eigentlich*) zamanını ve sınırını üretmesi sağlanabilir mi? Hakkında ve üzerine, hatta daha da kötüsü üstünden düşünmek yerine, sözgelimi sosyolojiyi, mimarlığı 'düşünmek' olanaklı mı? Sakıncalı olacak denli tanışı olduğumuz, zamanın ölçüye gelirliğinden hareketle iki zaman noktası arasındaki uzaklığın nicel ve nitel ölçümü olarak anlaşılan günümüze özgü zaman-mekân sunumunun (temsilinin) boyunduruğundan çıkabilmek ne denli mümkün? Çünkü alışık olduğumuz öylesine güçlü bir zaman sunumu (temsiliyeti) ki, bir pratiğin iç devinim ve ritminin sıradan nesneleştirilişi karşısında aykırı konum tutmayı amaçlayan görüşleri bile avucunun içine alıyor.

Meslek mensuplarının ifadeleri ve ilgili kaynakların okuması ışığında, mimarlık alanında mesleğin istatistik ortalamasının içselleştirdiği yazı-çizi dili,[24] egemen duruma gelmeye baş-

24 Konumuzu yakından ilgilendirdiğinden, Heidegger'in tekno-bilimsel çağda dilin yazgısı üzerine bir saptamasını da verelim: "...bugün bilimsel-teknolojik tarzda düşünmenin yaşamın bütün alanlarına yayılma tehlikesi giderek artıyor. Bu da işi yalnızca nesneleştirmekten [ibaret sanılan] tüm düşünce ve konuşmaya aldatıcı bir görünüm verilmesini artırır. Bu görüşün temelsiz ve dogmatikce savunulması gösterişçi bir eğilimi de besler ve destekler: yani bundan böyle herşeyin birer olası denetim ve manipülasyon nesnesi gibi salt bilimsel-teknolojik açıdan görülmesini. Başını alıp giden bu teknolojik nesneleştirme süreci doğal olarak dilin kendisini ve belirlenimini de etkileyecektir. Dil bozularak bir röportaj ve hesaplanabilir malûmat aracına dönüşür ve düşünce tarzımızın da uyması gereken, üzerinde keyfince oynanabilir bir nesne muamelesi görmeye başlar. Ama dilin dedikleri yalnızca nesneler hakkında önermelerin ifade ettikleri olmak zorunda değildir ki. Dil esasında, kendini insanlara çok çeşitli yollarla gösterenin ve insanlar nesneleştirici düşüncenin boyunduruğunda kalmadıkları ve kendilerini onlara gösterene kapatmadıkları sürece onlara hitab edecek olanın konuşmasıdır. Düşünce ve konuşma-

layan tekelci şirketleşmeler ve mesleğin göbeğinde, kenarlarında ve ötesindeki iktidar hiyerarşileri ve hele müşteri profilinin iktidar gücü hep birlikte düşünüldüğünde sorun daha da katlanıyor gibi. Bu arada unutulmaması gereken bir başka husus da, çağdaş tekno-bilimsel malûmat çağının "devredüzen" (*Regelkreis*) kurallarına kendilerini uydurmak zorunda kalan mimarlık eğitiminin sürdürüldüğü kurumların, mimarlık yarışmalarının (alternatifleri dahil) ve sponsorluklarının da zanaatsılığı ve yaratıcılığı kışkırtmasıyla övünülen bu alanı bir tür *Kulturbetrieb*'e dönüştürüyor olması; hem de akıntıya karşı eğilimlerin sergilenme olanağı bulduğu noktalarda bile.

Bütün bunlar düşüncenin ardalanında tutulduğunda insanın içinden şunu da sormak geçiyor: sürdürülen herhangi bir çalışmayı, kendi "şimdi"sini (*Jetztzeit*; W. Benjamin) bizzat kendi sürecinde üreyen zamanda oluşturan, şimdiden "gelecekte bir tasarım" (*futural project*) olarak da göremez miyiz? Eğer böyleyse, ona uygun terbiye edildiğimiz ve yaşadığımız için alıştığımız ve de körleştiğimiz tekdoğrusal "şimdiler" zin-

---

nın nesneleştiriciliğinin yalnızca sınırlı ve türevsel bir anlamı olduğu bilimsel ispat yoluyla asla gösterilemez. Düşünme ve deyişin özdoğasına ayabilmek için, görüngülerin görüş alanına önyargısız çekilmeleri gerekir. [»Aber heute besteht und wächst die Gefahr, daß die wissenschaftlich-teknische Denkweise auf alle Gebiete des Lebens sich ausbreitet. Dadurch verstärkt sich der falsche Schein, als sei alles Denken und Sprechen objektivierend. Die These, die grundlos dogmatisch solches behauptet, fördert und unterstützt ihrerzeits die verhängnisvolle Tendenz, alles nur noch technisch-wissenschaftlich als Objekt möglicher Steuerung und Manipulation vorzustellen. Von diesem Prozeß der schrankenlosen technischen Objektivierung wird nun zugleich die Spache selbst und deren Bestimmung betroffen. Die Sprache wird zu einem Instrument der Meldung und der berechen baren Information umgefälscht. Sie wird wie ein manipulierbares Objekt behandelt, dem sich die Weise des Denkens angleichen muß. Aber das Sagen der Sprache ist nicht notwendig ein Aussprechen von Sätzen über Objekte. Sie ist in ihrem Eigensten ein Sagen von dem, was sich dem Menschen in mannigfaltiger Weise offenbart und zuspricht, sofern er sich nicht, durch die Herrschaft des objektivierenden Denkens auf dieses sich beschränkend, dem, was sich zeigt, verschließt. Das Denken und Sprechen nur in einem abgeleiteten und eingeschränkten Sinne objektivierend sind, läßt sich niemals wissenschaftlich durch Beweise deduzieren. Das eigene Wesen des Denkens und Sagens läßt sich nur einsehen in einem vorurteilsfreien Erblicken der Phänomene«." M. Heidegger, "Phenomenologie und Theologie," Wegmarken: 76. / "Phenomenology and Theology," Pathmarks: 60. Vurgular Heidegger'indir].

cirinin (*Jetztfolge*) dışına çıkabilecek bir çalışmadan söz ediyoruz demektir. Elbette ki bunun koşulu, içine girilen çalışmanın hazırdaki seri üretim şablonlarıyla değil, zanaatsı özen gerektiren 'ince iş' olarak ve alışılmış zamana meydan okurcasına sürdürülmesidir. İşte bir yanda bildik kronolojik zaman "şimdi"leriyle akar[25] ve her zaman olduğu gibi üzerimizde o sevimsiz baskısını kurarken, öte yanda gelecekle yüklü kendi özgezamanını üreten ve bizi uçuran çalışma. Kuşkusuz Heidegger'in bir yazısında "insanın insan olarak içinde var-olduğu Varlığa açılış"[26] olarak nitelendireceği her *Da-sein*'ın doğasındaki "gelecektelik" (*futurality*) burada da işler ve gelecekle ilgili hiç bir güvence vermeksizin, heteronom, ucu açık bir zamanmekân açılır önümüzde.

Heidegger'in zamanın hiçlik olmadığı, ve dahası, mekânı öncelediği yolundaki iddiası (*lógos*)[27] Benjamin'in geleceği yapa-

---

25 "Zamanı ölçer ve hesaplarken kafamızda olan, şimdiler zincirinden ibaret, alışık olduğumuz zamandır." / "Die als Nacheinander in der Jetztfolge bekannte Zeit meint man, wenn man die Zeit mißt und berechnet." Martin Heidegger, "Zeit und Sein," **Zur Sache des Denkens** (Tübingen: Niemeyer, 1968): 11. [İng.: "Time and Being," **On Time and Being**, tr. Joan Stambaugh (New York: Harper & Row, 1972): 10; vurgu benim]. Zamanı ölçme, hesaplama işleminin genelde bir tartma, hesaba katış olduğu ve mutlaka sayılar gerektirmediği sanırım yeterince açıktır.

26 "*Das Da-sein, worin der Mensch als Mensch ek-sistiert,...* Martin Heidegger, "Wissenschaft und Besinnung," **Vorträge und Aufsätze**: 59. / "Science and Reflection," **The Question Concerning Technology and Other Essays**: 174-175. Daha 1924'de bile Heidegger'in *Dasein*'ı niteleyişi şöyledir: Varlığında insan yaşamı olarak bildiğimiz ve 'Benim' temel ifadesinde her birimizin bulduğu, varlığının özgüllüğünde biz olan bu varolan. 'Benim' iddiası insanın *Dasein* karakterine özgü Varlığın hakikî iddiasıdır. Bütün özgülzamanıyla [şu andalığıyla] bu varolan benimkidir. [»...das seiende in seinem Sein das wir als menschliches Leben kennen; dieses Seiende in der Jeweligkeit seines Seins, das Seiende, das wir jeder selbst sind, das jeder von uns in der Grundaussage trifft: Ich bin. Die Aussage »Ich bin« ist die eigentliche Aussage vom Sein vom Charakter des Daseins des Menschen. Dieses Seiende ist in der Jeweligkeit als meiniges.«]", Martin Heidegger, **The Concept of Time / Der Begriff der Zeit**, Eng. tr. William McNeill (Oxford: Blackwell, 1992): 6/6E [vurgu benimdir; bundan böyle, **CT / BZ**].

27 Burada M. Heidegger ve E. Fink'in Herakleitos üzerine seminerindeki bir katılımcının ortaya attığı noktayı izledim; bkz. Martin Heidegger - Eugen Fink, »Heraklit, Seminar Wintersemester 1966/1967«, **Gesamtausgabe, Band 15: Seminare** (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1986): 103-107 [İng.: **The Heraclitus Seminar: 1966/67**, tr. by C. H. Seibert (University, Alaba-

cak olasılıklara her zaman gebe "şimdi"si (*Jetztzeit*)[28] ile birlikte düşünüldüğünde, ciddi kafa yorulmuş herhangi bir tasarımlamayı varolan kültürün araçsal ekonomik ve siyasi akılcılığının sürekli buyurduğu şu bildik 'şimdi' karşısında olası bir seçenek olarak düşünebiliriz. Bu da "[bildik] zaman içinde doğan başkalık ve heterojenlikten başka bir şey olmayan zamanın mekânlaşması"dır.[29] Bu durumda 'hakikî' zamanmekânın üremesinden söz etmek şöyle olanaklı hale geliyor: "gelecek-

---

ma: The University of Alabama Press, 1979): Sixth Lecture, pp. 61-63.] Bu da beni Heidegger'in yukarıda göndermede bulunduğum, "Zaman ve Varlık" ("Zeit und Sein, Zur Sache des Denkens içinde) konuşmasına [1959] yeniden yöneltti. Bundan da öte, Heidegger önceden de mekân üzerine önemli bir saptamada bulunmuştu; şöyle ki: "Yunanlılarda 'mekân'a karşılık gelen ne bir sözcük ne de kavram vardı. Günümüzde bizler için ise mekân yer yoluyla belirlenmez; tersine, bütün yerler heryerde homojen ve ayrıksı olmayan sınırsız mekân tarafından nokta takımadaları olarak belirlenirler. [»...was wir den »Raum« nennen, wofür die Griechen weder ein Wort noch einen Begriff haben. Für uns Heutige Heutige ist nicht der Raum durch Orte, sondern alle Orte als Punktstellen durch den endlosen, überall gleichartigen, nirgendwo ausgezeichneten Raum bestimmt.«]" Martin Heidegger, »Vom Wesen und Begriff der *Phúsis*... 248-9. / "On the Being and Conception of *Phúsis*...": 229. Heidegger az yukarıda "bir anlamda Aristoteles'in 'yer değiştirmek'le kastettiğinin, bir kütlenin mekânda yer değiştirmesi şeklindeki modern kavramlaştırmadan farklı olduğunu da belirtir. "*tópos, pou* yani belirli bir cismin ait olduğu yerdir." (a.y.)

28 Walter Benjamin, "Tarih, yerinin homojen, boş zaman değil de şimdizamanın varlığınca doldurulan bir yapının konulaşmasıdır. [»Die Geschichte ist Gegenstand einer Konstruktion, deren Ort nicht die homogene und leere Zeit sondern die von Jetztzeit erfüllte bildet.«]" »Über den Begriff der Geschichte«, **Gesammelte Schriften I.2** (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974): 701 [İng.: "Theses on the Philosophy of History, XIV," **Illuminations**, ed. & intro. by Hannah Arendt, tr. by Harry Zohn (New York: Schocken Books, 1969): 261; ayrıca bkz. 'şimdizaman' (*Jetztzeit*) ile 'günümüz' (*Gegenwart*) arasındaki temel farkı vurgulayan not. Jean-Luc Nancy'nin 'şimdi'yi farklı ele alışı için, bkz. "Finite History," **States of 'Theory': History, Art, and Critical Discourse**" ed. by Davis Carroll (New York: Columbia Univ. Press, 1990): 170. Benjamin'in savı söz konusu olduğunda üzerinde ciddi durulması gereken esas çalışma yazımızın başında alıntıladığımız Gadamer'inkidir. Bkz. »Über leere und erfüllte Zeit (1969)«, **Gesammelte Werke, Band 4**: 137-153. [İng.. "Concerning Empty and Ful-filled Time. **The Southern Journal of Philosophy**: 341-353.] Ayrıca gene bkz. Hans-Georg Gadamer, »Die Zeitsanschauung des Abendlandes (1977)«, **Gesammelte Werke, Band 4**: 119-136 [İng.. "The Western View of the Inner Experience of Time and the Limits of Thought, **Time and the Philosophies**: 33-48.]

29 Jean-Luc Nancy, A.g.e.. 167

teliğe dönük yaklaşımın, geçmiş ve şimdinin karşılıklı olarak birbirlerine kendiliklerinden uzanışı sürecinde kendini açan açıklık." Heidegger bunun ardından hemen ekliyor: "İşte tek başına ve öncelikle bu açıklık [açılış]tır ki, alışık olduğumuz mekânın içinde serpileceği mekânı sağlar. Gelecek, geçmiş ve şimdinin kendilerinden birbirlerine uzanışı [aslında] mekâna öncedir; ancak bu yolla açıklığın açılışı mekânın oluşmasını sağlayabilir."[30]

Bu noktada Jean-Luc Nancy'den biraz farklı düşünüyorum. Günümüzün cemaatleşmeyi engelleyici güçlerle sürekli yüklenmesi nedeniyle, zamanın "açıklık ve heterojenlikle dolu" mekânlaşmasını (*espacement*), Nancy'nin yaptığı gibi "topluluğun varoluşundaki mekânlaşma" olarak görmenin, fazla iyimser ve ayrıksı bir Avrupacılık olduğunu düşünüyorum.[31] Bu durum 'olan'dan (*Sein*) çok, bir 'olması gereken'in (*Sollen*), istenenin ifadesi gibi. Her tür toplumsal pratiğin hemen her düzeyindeki tasarımlamalarda böyle bir beklenti içine girebiliriz; ama 'gelecektelik' düşünüldüğünde bu hiç de açık bilet kesmeyen

---

30 Martin Heidegger, "Zeit und Sein," **Zur Sache des Denkens**: 14-15. / "Time and Being" **On Time and Being**: 14. Heidegger'in sonradan eklediği, "önceden *Varlık ve Zaman*, 70. Kısımda *Dasein*'ın mekânsallığını [*die Räumlichkeit des Daseins*] zamansallıktan [*auf die Zeitlichkeit*]" türetme çabasının artık savunulamayacağı yolundaki not da bu gözle okunabilir (M. Heidegger, **a.g.e.**: 23 / 24); ayrıca bkz. Maria Villela-Petit, "Heidegger's Conception of Space," **Martin Heidegger: Commemorations**, ed. by C. Macann, **Vol. I: Philosophy** (London and New York: 1992): 117-140. Öyleyse, herhangi bir şimdide yoğun düşünüm ve yazım akışı içinde ortaya çıkabilecek önemli soru şu gibi: girişilen tasarımlama ve gerçekleştirme süreci, verili her "yerin kendisine özgü özellikleri [*Eigentümlichen des Ortes*]"nin getirdiği sınırlamalarına rağmen gelecek/geçmiş/şimdi üçlüsünün mekânı önceleyerek, özgürce birbirinden dolanarak, 'hakiki' bir zamanmekânın doğuşuna katkıda bulunmasına olanak tanımakta mıdır?

31 Sonraları bu kuşkumu daha da güçlendiren bir başka çalışma için bkz. Robert Bernasconi, "On Deconstructing Nostalgia for Community within the West: The Debate between Nancy and Blanchot," **Research in Phenomenology**, XXIII (1993) [Topic: "Spaces of Memory"]: 3-21. Bernasconi'nin "Batı"nın bir mit olduğu, ve salt Batı'ya ait olduğu varsayılan bazı değerlere tutunup ötekilerini değersiz diye terkederek aranmasına girişilen "cemaat"in daha baştan totaliterliğe yatkın olacağı, "kurgusöküm"e bile başvurulsa bu yöndeki arayışların "Batı" kimliğini bir kez daha pekiştirmekten ibaret kalacağı tarzındaki eleştirilerine tümüyle katılmaktayım.

bir olasılıktır. Unutmayalım ki, ancak farklı *lógos/legein* türlerinin kendi kimlikleri içindeki başkalıklara aymak yoluyla kendi sınırları ötesindeki bir arayışa geçmeye zorlanarak, karşılıklı kuru gürültü yerine birbirleriyle gerçekten söyleşmeye başladıkları andan itibaren açıklık ve mekân yani bir toparlanış oluşmaya başlar. Oysa, Gadamer'in Aristoteles'e dayanarak her hakikî söyleşinin –ki bu, sözcüğün tam anlamıyla 'dostluk'tur da– söyleşinin taraflarını da aşan bir "üçüncü"nün ortaya doğallıkla çıkmasıyla gerçekleştiği yolundaki çok doğru değerlendirmesi, günümüzde giderek zorlaşan bir süreç.[32]

Diyelim ki, bir disipline, pratiğe gelecekte egemen olması muhtemel eğilimleri bütün yönleriyle tartışmak için bir araya geldik. Kronolojik zamanın bildik şimdilerinden herhangi birinde yer alan toplantılar, zaten söylenmiş olanları yinelemek yerine, ne ölçüde bilinmeyene açık ama bilinçli bir patikalara dalışa, dolayısıyla farklı söylemlerin 'buradalaşmasıyla' (*Anwesenheit*) ortada açılan mekânda, alternatif ve hakikî bir şimdinin (*Jetztzeit*) üremesine tanıklık edecektir? Gerçek şu ki, 'sıradan şimdi'nin karşısında direnebilecek her konum kısmî 'sınırtanımazlık' (*transgression*) ile aynı anda 'duruma uyum' göstermek zorunda kalabiliyor.[33] Gene de süreçleşen bir tasarımlamadaki 'gelecekteliğin,' iktidar istenci sergilemek yerine yaratım (*creatio*) efsaneleri karşısında yeni *poiésis* kipleri yoluyla ve "istençsizlik istenci"nin yol açtığı emek ürünlerini kışkır-

32 ...dilin bir söyleşi niteliği taşıması [gerçeği]...Bir söyleşide dile gelen, söyleşiye taraf olan konuşmacılar değil, bir başka şeydir." Hans-Georg Gadamer, "Hermeneutics and Logocentrism," **Dialogue and Deconstruction: Gadamer-Derrida Encounter**, ed. by Diane P Michelfelder and Richard E. Palmer (Albany: SUNY Press, 1989): 122. Günümüzde –belki de hep böyleydi– söyleşiye baskın çıkma kavgasındaki tarafların uğultusu düşünüldüğünde, "şey"lerdeki şiirin bize seslenmesine izin veren (*Dinggedichte*), modern çağın öznellik-ötesine göz diken ender ozanlarından Rainer Maria Rilke'nin Lou Andreas Salomé'ye bir mektubunda (Duino Şatosu, 1911 Noel'inden hemen sonra) "seçkinyalnızlığın (inziva=*Einsamkeit?*) hakikî iksir olduğu" yolundaki ifadesi hepimizin içinde bulunduğu zorluğu anlatıyor gibi. Bkz. Jeremy Adler, "Solitude is a true Elixir, **The Times Literary Supplement**, No. 4932 (October 10, 1997): 6.

33 Bkz. **Anywise**, ed. C. C. Davidson (Cambridge, Mass.: ANYONE Corp./ The MIT Press, 1996): 235.

larak alternatif, özgezamanını üretişi, gerçekleşemediğinde bile böyle bir olasılık barındırır. Bunun anlamı aynı zamanda özgül bir mekânın, bir açıklığın üreme olasılığıdır ki, mimar Henry Cobb'un tümcesiyle, orada "salt sanatsılığı aşan bir şiirsellik duyusu"nun[34] ortaya çıkma şansı da vardır.

Bunun tam da Aristoteles, Lukács, ve Heidegger'in anladıkları gibi, "çalışma-emek" (*êrgon*) ürünü, bizzat kendisi *tékhne* olan, dolayısıyla da antik çağdaki anlayışla, *phúsis*'in işleyişinin bir türü sayılan 'düşünce'nin üretişi/yapışı (*poiésis*) olduğu söylenebilir. Böyle bir düşünce yalnızca kendi zorunluluğuna boyun eğer. Her tür tasarım kendi *Da-sein*'ı içinde bulanık bir *àletheia*'nın kendi zamansallığını da taşıyarak, bilmecemsi çekiciliğiyle nerdeyse bir 'yoksüre'de buradalaşacağı (*Anwesenheit*), loş ışıklı geçici bir açıkalana, kayrana (*Lichtung*) dönüşür. Ardından da çalışmanın işaret ettiği hakikatin sisler gerisine çekilip, üreticilerin tüm istenç ve beklentilerini nerdeyse sıfırlayarak yeniden karanlığa gömülüşü...[35]

'Hakikî-zaman'a özgü zaman-mekânın üç boyutlu olduğunu söylemekle iş bitmiyor. Ya bu üç boyutluluğun tam da merkezinde, kökünde bir dördüncü boyut varsa? Üstelik bu dördüncü boyut, iki zaman noktası arasındaki uzaklık olarak düşünülen ve hep değilse de çoğunlukla sayılarla ölçülen bildik tekboyutlu zaman anlayışının köklendiği toprağın bizzat kendisiyse? Burada söylenmek istenen tam da bu temelin bütün zaman hesaplarını, her tür hesaplama ve mekânlaşmaya önce oluşudur. Böyle düşünüldüğünde, bildiğimiz zaman ve mekânın içi boş

---

34 Aynı yer.

35 Bu durum en güzel "sanat çalışması"nın burdalaşmasında sergilenir. Hiç bir şeyin başkasınca temsili olmaksızın, sırf kendini temsil ederek ve kendi zamanı (nerdeyse "hiçzaman" demek geliyor insanın içinden) içine bir anda bizi çekiveren, kendi hakikatini sunan, buyruğu altında bizi eli kolu bağlı ve şaşkın bırakarak bizi bize duyuran "sanat çalışması." Bunu olanaklı kılan da, Gadamerin ifadesiyle, '*noûs*' denilen şeyin bir şimşek gibi işleyişi [Türkçede 'kafada şimşek çakması' o eski Herakleitos deyişinin bir ifadesi olsa gerek]. Her tür hakiki düşünüm ve çalışma sürecinde ortaya çıkan bu olayı Gadamer şöyle nitelendiriyor: "Bu da zamansal olarak anlaşılmalı. Şimşek çaktığında bir an için her şey açık seçik parıldar; ardından gecenin derinliklerine gömülür." Bkz. Hans-Georg Gadamer, "Hermeneutics and Logocentrism," **Dialogue and Deconstruction**...: 122-123; özellikle bkz. 123-125.

kalıplar olduğunu görmek hiç de zor değil. Zaten Heidegger'in kendisi de Einstein'ın 'görelilik' kuramını göz ucunda tuttuğu, Gadamer'in gözünde *Varlık ve Zaman*'ın (1927) ilk biçimi sayılan, 1924 yılına ait bir yazısında bunu açıkça belirtir:

> "Mekân kendi başına hiçbir şey değildir; mutlak mekân diye bir şey yok. Aristoteles'in bilinen bir önermesinde söylendiği gibi, mekân ancak içerdiği cisimler ve enerjilerle varolur. Zaman da [kendi başına] hiç bir şey değildir; o da yalnızca içinde yer alan olaylar sonucu kendini sürdürür. Ne mutlak zaman vardır, ne de mutlak eşzamanlılık [*Gleichzeitigkeit*]."[36]

Görüldüğü gibi, Heidegger'in dilinde her hangi bir üç boyutluluğun merkezindeki bu dördüncü boyut zaman ve mekân öncesi bir 'açılış'tır ve *Varlığın* 'sunum'u, bahşedişi olarak düşünülmesi uygundur. Bu nedenledir ki, Heidegger "*Es gibt die Zeit.*" ifadesini geç dönem yazılarında çok sık yineler. Çünkü hem zamanı ve hem de artık geç yazılarında 'burdalaşma'(*Anwesenheit*) diye geçecek olan *Sein*'ı belirleyen, onları hemhâl yani birbirine ait kılan, bildik zamanın dışında ve onu önceleyen özgün bir 'biroluş'dur; yani şimdilik dilimizde "öz(gün)olay" sözcüğüyle karşılayacağım, ama gene de anlam yükü hakkınca verilemeyen *Ereignis*.[37]

---

36 Heidegger'in 1967 Nisanında Yunan Bilimler ve Sanatlar Akademisi'ndeki konuşmasında bu noktanın altı bir kez daha çizilmiştir: "Eğer zaman ve mekân, ve de bu ikisinin birlikteliği, zaten onları yöneten açıklık tarafından sağlanmasaydı, hiç bir mekân şeylerin yerine ve düzeneğine yer veremez, hiç bir zaman da olacakları ve saatlerle yılların geçişini, yani, yayılma ve geçme süresini zamanlaştıramazdı. [»Kein Raum könnte den Dingen ihren Ort und ihre Zuordnung einräumen, keine Zeit könnte dem Werden und Vergehen Stunde und Jahr, d.h. Erstreckung und Dauer zeitigen, wäre nicht dem Raum und der Zeit, wäre nicht ihrem Zusammengehören schon die sie durchwaltende Offenheit verliehen.«]" M. Heidegger, "Die Herkunft der Kunst...": 148. [değişik bir Türkçe çeviri: "Sanatın Doğuşu ve Düşüncenin Yolu," çev. Leylâ Baydar, **Patikalar: Martin Heidegger ve Modern Çağ** içinde; vurgu benimdir ve şimdi yaptığım çeviride fikrine başvurduğum eski dost Halis Akder'e teşekkürlerimle.]

37 Şöyle yazmıştı Heidegger 1964'de: "Ne zaman insan yapısıdır ne de insan zamanın yaptığı [bir şey]. Burada yapmak yoktur. Olan yalnızca uzanarak zaman-mekânı açmak anlamında bir sunuşdur (bahşediş) [»Die Zeit ist kein Gemächte des Menschen, der Mensch ist kein Gemächte der Zeit. Es gibt

Ekonomi-politik kalıplarına indirgemeksizin, 'hakiki' zamanı sunması açısından önemi büyük olan "çalışma-emek" (*êrgon*) sürecinin, zaman-mekânı, dolayısıyla tarihi mümkün kılan *Ereignis* tarafından hiçe indirildiği düşünülebilir bu durumda. Gene de *Beiträge zur Philosophie* (1936) çalışmasıyla belirginleşen, Heidegger'in 'insanmerkezcilik'ten uzak (*non-anthropocentric*) düşün çabasının 'üretim' ve 'emek' benzetmelerini de çöpe attığını düşünmek acelecilik olur. Çünkü ne zamanın ne de insanın yekdiğerince üretilmediği savı, zaman-mekân ve tarih belirdiğinde bütün bu akış, geçipgidiş içinde konuşlanan erekleri gerçekleştirmek için çalışmanın, emek harcamanın boş olduğu sonucunu getirmez; Althusser'in doğru deyişiyle, tarihin kendisi "Öznesiz ve Ereksiz" bir akıştan ibaret olsa bile. Tasarlayan özneleri, eyleyicileri kim(ler) olursa olsun, buyurgan sıradan zamana boyun eğmeyen, özgezamanını üreten her çalışma (emek) süreci bir tür *phúsis*'dir de. Bu nedenle de insanmerkezciliğin açıklamakda yetersiz kaldığı bir üreme sürecidir.

Denilebilir ki, bütün bu ağır sözcüklerin ardında yatan bildik şeyler; hatta bunların çok fazla çiğnenmesiyle yeni bir "*kitsch*" daha eklenebilir kültür piyasasında serbestçe dolaşan teorik boş lâflar dağarcığına. Bu pek de yanlış bir teşhis olmazdı günümüzün küreselleşmiş akademik piyasasında kendine yer açmış bulunan "uygulamalı" Heidegger, Derrida, vb. konferanslı, esnek (gevşek?) düşün imalâtı ve pazarlaması stratejileriyle işleyen *Kultur-* ya da *Zivilisationbetrieb* düşünüldüğünde (zaten '*hazret*' bu tehlikeye sık sık işaret etmemiş miydi?).

---

hier kein Machen. Es gibt nur das Geben im Sinne des genannten, den Zeit-Raum lichtenden Reichens«]." **Zur Sache des Denkens**: 17 / **On Time and Being**: 16. Başkalarınca da işaret edildiği gibi, *Ereignis* burada zaman-içi bir olay olmaktan çıkarak, tam da zamanı sunmasıyla tarihi mümkün kılan bir 'öz(gün)olay' olarak düşünülmektedir. Heidegger bu konuşmasından önceki düşün yolculuğunda da önemli yol işaretlerinden biri olan *Was Heisst Denken?* (*Düşünce[nin istediği] nedir?*) de (1951-52) Batı metafiziğine özgü unutkan zaman temsiliyetine (*Vorstellung*) egemen 'zaman' (*die Zeit*) ve 'zamansallık' (*das Zeitliche*) ögelerini tartışırken, bunlardan ikincisini 'geçipgitmek zorundaki' (yani 'geçici'), ilkini ise geçici olanın geçip gidişi olarak niteler. **Was Heisst Denken?** (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1954): IX, 39. [İng.: **What is Called Thinking?**, tr. J. Glenn Gray (New York: Harper and Row, 1968): Lect. IX, 99.]

Evet, "Batımetafiziği"nin şu anki yazgıdüzeninde (*Geschick*) yerini almış bir *Heideggerbetrieb*'den, bir Heidegger A. Ş.'den ve onun kültürel yatırım ve kültürel sermaye birikimi teknolojilerinden söz edebiliriz rahatlıkla artık. Bu durumda söyleyecek ne kaldı ki?

Evet ama konu ister "zaman-mekân" ister canalıcı bir başka mesele olsun, yakın ve "semptomatik" bir okuma yapıldığında, sözünü ettiğim dağınık 'kültürel' şirketler grubunu güdüleyen iktidar istencinin başedemiyeceği bir manzarayla karşılaşırız. Heidegger demeye dilin alıştığı "düşünüm/çalışma" (ve de 'yolculuk') bütün yabanıllığı ve 'istençsizlik istenci'yle, Heidegger Co.nun kendini evinde sandığı teknolojik çerçeveye meydan okuyor; kültür endüstrisinin kör değneğini beller gibi bellediği, neon aydınlatmalı her türden "Hâk" yolu karşısına bir an kendi *à-létheia*'sını dikip sonraki anda tıpkı bir düş gibi hızla karanlığa gömülüyor yeniden. Bu "olay" (*Ereignis*) modernlikte baştan tanımlanmış gereksinimler zinciriyle sarmaş dolaş, sürekli araçsal akıl kalıplarıyla koşuşturan ve bu yolla edindiği kazanımlar çemberini kaplayan topyekûn sıkıntı içinde yuvarlanıp giden her tür tüketici için çekilmez bir şey olsa gerek.[38]

Konumuza dönersek: değindiğimiz tehlikelere rağmen, bu tuzaktan çıkmanın ipuçlarını gene de Heidegger metinlerinde görebiliyoruz. Eğer *Dasein*'ın bizzat kendisi bildik gündelikliği içinde "zaman ise, zamanı hesaplayan (*rechnend*), hatta saate vuran ise...bu nedenle de hakikî (*Eigentlichkeit*) zamana hiç yandaş olamıyorsa,"[39] bunun anlamı çağdaş *Dasein*'ın yerini kaplayan bireysellik halinin zamanın tüketiciliğiyle de özdeş

---

38 Krş. Martin Heidegger'in ünlü düşün dönemecinde önemli bir kilometre taşı olduğu yenilerde öne sürülen, **Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)** [1936] **Gesamtausgabe** Band 65 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989, 1994): 157 Heidegger kısa ama yüklü paragrafında 1929/30 dersyılında enine boyuna işlediği, modernliğin kökteki (ruh?) kiplerinden (*Grundstimmung*) belki de en temeli addettiği "sıkıntı"ya (*Langeweile*) anahtar bir rol yüklemektedir. Modern *Dasein*'ın yükü bu durumun üç düzeyi hakkında daha geniş bilgi için bkz. **Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit / The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude,** Solitude.

39 CT / BZ: 15/15E.

olduğudur. Bundan ötürüdür ki, zaman sürekli harcanır, tüketilir ve zamanının olmadığı ikide bir, olur olmaz dile getirilir.[40] Nitekim, Heidegger'in daha 1924'de çok doğru vurguladığı gibi, sen zamanı yitir ve buna hizmet etmek üzere bir saat edin. Modern *Dasein*'ın 'tekinsizliği' (*Die Unheimlichkeit des Daseins*) tam da burada dışa vurmuyor mu?[41]

Şu noktadan alternatif bir konumlamayla hareket edebiliriz bu durumda:

> "İleriye koştururken geçmişimin yanında kendimi taşıdığımda zamana sahibim. Her boş lâf ("yavansöylem"; *alles Gere-*

40 Bir başka yazıda (bkz. bu derleme) etraflıca ele aldığım "sıkıntı" ("sürünen-zaman"; *Langeweile*) konusuyla da yakından ilişkili olduğu için, modern çağa özgü zamanın tüketilişi konusunda Heidegger'in söylediklerini burada aktarmak yararlı olacaktır: "Örneğin günümüz sporlarında saniyenin ondabirlerinin, hatta modern fizikte saniyenin milyondabirinin hesaplanıyor olması, zamanı daha iyi kavradığımız ve böylece zaman kazandığımız anlamına gelmez; bu tam tersine, esas mahiyetiyle özdeki zamanı (*die wesenhafte Zeit*) yitirmenin, hep daha az zamanımız olmasının (*immer weniger Zeit zu »haben«*) en emin yoludur. Daha dikkatli düşünüldüğünde, giderek daha fazla zaman yitirilmesinin nedeni böyle zaman hesaplamalarında bulunulması değildir; tersine, zamanın böyle hesaplanışı insanın daha fazla zamanı yok (*daß er keine Zeit mehr hatte*) diye birden huzursuzluk (*Un-Ruhe*) içine düşmesiyle başlamıştır. Bu an da modern zaman(lar)ın başlangıcıdır (*Dieser Augenblick ist der Beginn der Neuzeit*)." Was **Heisst Denken?**: X, 41; / **What is Called Thinking?**: Lect. X, 101 [vurgu benimdir]. Aynı konuya zaman zaman geri dönen Heidegger'in [örn. **Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)**: 157.] geç bir konuşmasında (1961) söyledikleri de zamanın tüketilişiyle yakın ilgisini kurduğu "sıkıntı"ya bir başka boyut getiriyor [bkz. Martin Heidegger, "700 Jahre Messkirch," **Reden und Andere Zeugnisse Eines Lebenweges: 1910-1976** (Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 2000): 574-582]. Bu konuşmada *Dasein*'ımızın en derindeki çatlaklarını, yarlarını yoğun bir sis gibi devinerek kaplayan „tasa" (*Angst*) yüklü "sıkıntı" hali (*eine tiefe Langeweile unser Dasein*), "yuvaya benzemeyen" (*das Unheimische*) içinde çöreklenmiş "tekinsiz" (*das Unheimliche*) ve çağdaş insanı evinde bile baskısı altına alan sürekli "yurtsuzluk" (*die Heimatlosigkeit*) ile içiçe düşünülmekte; üstelik ilk bakışta gözden kaçan ama altta gizli bir "yuva" (*Heimat*) ya dönüş arzusu barındırmasından ötürü anahtar bir rol oynamaktadır [ek olarak bkz. Keiji Nishitani, „Reflections on Two Addresses by Martin Heidegger," **Heidegger and Asian Thought**, ed. by Graham Parkes (Honolulu: Univ. of Hawaii Press, 1987): 148-149]. Modern çağda tek barınak alanımız artık yurtsuzluk-yuvasızlık ise, bunu modern bilimsel-akademik disiplinler ve meslekler, bu arada da mimarlık pratikleri için düşünmemizde de yarar var.

41 »Die Zeit verlieren und sich dazu die Uhr anschaffen! Bricht hier nicht die Unheimlichkeit des Daseins?«, **CT / BZ**: 15/15E.

de)..., her huzursuzluk, her koşuşturma (*alle Geschäftigkeit*), her uğultu ve yarış çöküverir [o zaman]. Zamanının olmaması (*Keine Zeit haben*) zamanı gündeliğe (*Alltag*) özgü kötü şimdinin içine atmak anlamına gelir [yalnızca]. Gelecekte (var)olmak [ise] zamanı bahşeder. (*Zukünftigsein gibt Zeit*), bugünü kurar (*bildet die Gegenwart aus*) ve şimdide yaşayış kipi içinde geçmişin yinelenişine izin verir (*läst die Vergangenheit im Wie ihres Gelebtseins wiederholen*).

Zaman söz konusu olduğunda bunun anlamı şudur: zamanın temel görüngüsü gelecektir (*das Grundphänomen der Zeit ist die Zukunft*)."[42]

Buna uyarlı olarak denebilir ki, 'gelecektelikle' yüklenen her tür insan tasarımının kendi 'özgezaman'ını üretme şansı bulunduğunu ve yukarıda değinilen "*Ereignis*"in gerçekleşme olasılığını gözardı edemeyiz. Yeter ki tasarlanan şey şu bildik ve içi boş zaman ve mekân kalıplarının cenderesini zorlayabilsin; herkesin bildiği ritüel zaman-serilerine sıkıştırılmak yerine bir 'açıklığın' oluşmasına, *Da-sein*'ındaki gelecekteliğin buna katkıda bulunmasına olanak tanıyabilsin.[43]

---

42 CT / BZ: 14/14E. Heidegger 'in altını çizdiği "gelecekte(var)olmak" [*Zukünftigsein*] Gadamer'in yorumsayıcı anlamasında da şöyle yankılanır: "[t]arih kendini sadece orda gelecekteliğimizin ışığında sunar bize. [»Die Geschichte ist mit da und ist selbst nur da im Lichte dieser unserer Zukünftigkeit.«]" Hans-Georg Gadamer, »Die Universalität des hermeneutischen Problems (1966)«, **Gesammelte Werke 2 [Hermeneutik II]**, 2. durchgesehende Auflage (Tübingen: Mohr Siebeck, 1993): 224. [İng.: "The Universality of the Hermeneutical Problem" (1967), **Philosophical Hermeneutics**, tr. and ed. by David E. Linge (Berkeley: University of California Press, 1976): 9.]

43 Nancy şöyle yazmaktadır: "Sonuçta olageliyoruz – eğer olmak zamanda başkası, başkalık olarak yer tutmaksa (zaten her anının kökten başkalığı değilse zaman nedir ki?). Biz bir 'varlık' değil, bir 'olageliş'iz; daha doğrusu varlık bizde başlangıçla yüzleşir. Varoluşun 'özdeki' başkalığı olarak bu olageliş bizlere biz olarak verilmiştir; bu da başkalığın varoluşundan çok daha fazla, tam da varoluşun başkalığıdır, Buradaki 'biz,' özne olarak sınırlılıktan başka bir şey değildir; tabii öznelliğin sınırlı olması mümkün olabilseydi, [çünkü] katışıksızlığında öznellik sınırsızdır. Bu nedenle 'biz' garip bir öznedir; [çünkü] 'biz' dediğimde konuşan kim? Biz yokuz, 'biz' diye bir şey yok, ama biz olageliyoruz; ve de bu 'biz' [denen şey] olageliyor ve tek tek her olageliş ancak zaten topluluğumuz olan bu olagelişin topluluğu yoluyla gerçekleşiyor. Topluluk sınırlı bir topluluk, yani ötekiliğin, olagelişin topluluğudur. Bu da tarihtir. Heidegger de şöyle yazar: 'Öykütarihin [*Geschichte*] özönemi ne geç-

Doğaldır ki bütün bu söylenenler, tekinsiz yerleşikliğiyle o nesneleştirici, nesneleştirdiklerini temsil etme iddiasında olan hesapçı-kitapçı, gücünüze güç katar düşünceyi (*vorstellend-planende [machtende]*)[44] epeydir kurulduğu tahttan etme gücüne sahip değil. Buradaki amaç yalnızca, şimdilik genelgeçer ve baskın olduğu için sorgulanmayan sığ bir kafa yapısının çağdaş insana verdiği sözlerin, istençlere yaptığı telkinlerin çok kez yerine getirilemediğine, istençlerin de konulan erekleri gerçekleştirmede çoğu durumda yetersiz kaldığına, çıkarılan faturalarla ödenen bedellerin de yüksek olduğuna dikkatleri çekmek.

Bu bakımdan, episodları bildik zamana konuşlandırılmak zorunda kalınsa bile, ciddiyetle izlenen her tasarım, her "özgean" ya da "özgesüre"siyle (*Jeweiligkeit*) özgürce kendi zamanını yaratma ve bu zamana sahip olma şansına sahiptir. Zamansal bu özgeliğin, duragan anlamdaki 'özgülkip'ten (*die Eigenart*) kökten farklı olduğunu hemen belirtmek gerekir. Özgesürenin (*Jeweiligkeit*) gerçekleştiği her zaman/anda "özgeleşim"e (*Jemeinigkeit*), dönüşmesi, yani kişi benliğini alışageldik kendine gönderme yapma dışına sürükleyerek, aynı benliği olumlu yönde yeniden kurgulama şansı da yüksek olacaktır.[45]

---

miş olanda, ne 'bugün' ve bugünün geçmiş olanla 'bağında' [*Zusammenhang*] değil, [*Dasein*'ın geleceğinden (*Zukunft*) kaynaklanan] varoluşun hakikaten tarihselleşmesinde [*eigentlichen Geschehen der Existenz*] aranmalıdır.' [Sein **und Zeit**, (Tübingen: Max Niemeyer, 1979): para. 74; 386]," Jean-Luc Nancy, a.g.e.: 161. [Nancy'nin karmaşık pasajının çevirisinde *Varlık ve Zaman*'ın Almanca aslından eklemeler ve vurgular tarafımızca yapılmıştır.]

44 Martin Heidegger, "Überwindung Metaphysik," **Vorträge und Aufsätze** (Stuttgart: Verlag Günther Neske, 1994): 77. [İng.: "Overcoming Metaphysics," **The End of Philosophy**, tr. J. Stambaugh (New York: Harper & Row, 19xx): 94.]

45 "...*her özge* [*das jeweilige*] *Dasein* ileriye doğru devinişinde kendini sürdürmek zorundadır. Bunu yaparken zamanla kaynağında (kökte) [*ursprüngliche*] uğraşmanın bir ölçme meselesi olmadığı da [*ist kein Messen*] berraklığa kavuşur... Özgesüreyi (yani özgüllüğü) [*die Jeweiligkeit*] ayırdeden şey, hakikî zamanın [*eigentliche Zeit*] içine dalınırken, her özgül durumda artık kendi zamanına sahip olunmasıdır. [*alle Zeit jeweilig für sich hat*]. Zaman bu durumda hiç uzamaz, çünkü zaten kaynağında hiç bir uzunluğa sahip değildir [*Die Zeit wird nie lang, weil sie ursprünglich keine Länge hat*]." CT / BZ: 14 /14E. [vurgu benim]. Bu noktalar ışığında artık geçmiş "Anytime" toplantısıyla ilgili bir

Bu yazıda somutlaşan düşünsel müdahalemi aynı çizgide, tutucu ama temkinli iyimserlik taşıyan bir not düşerek, şöyle bir öneriyle bitirebilirim: bu gibi bir düşünce akışına kapılmışken (*Wanderschaft*) konumuzu iç içe iki moment'iyle yeniden düşünebiliriz. Hiç de gelişigüzel olmayan böyle bir düşünce/çalışma akışına kendini bırakış, tartışmaya çalıştığım sorunu temellendirmemize ve ileride başka benzer çabaların kendi zaman-mekânlarının oluşmasına bir ölçüde katkıda bulunabilir ki, böylece önceden kestirilemeyecek 'gelecek'te de benzer tasarımlar oluşabildikleri durum ve 'yer'lerde (*Ortschaft*) yeni farklılıklara yol açabilsinler.

Birinci moment: düşündüğüm olası akış/gezinimi (*Wanderschaft*), tutsağı olduğumuz Yunan-Yahudi-Hıristiyan-İslâm düşünce ve değerler dünyasının ötesindeki dünyalara taşıyarak, oralarda zaman ve yer bilincinin nasıl oluştuğu üzerine kafa yormak, öteki uygarlık dairelerinde turistik olmayan bir düşünce gezisine çıkmak.[46] Bildik Doğu/Batı ayrımlarıyla ya da bu

değerlendirme yapılabilir: "Anytime" olayına katkıda bulunmaya çağrıldığımda, büyük beklentiler içine girmeden ama her yeni oluşumun tutacağı yerde (*Ortschaft*) özgesüresini (*Jeweilige*) üretme ve 'farklılıklar' doğurma –burada o sebil sözümona 'şık' farklılıkları kastetmediğim açıktır– şansı olduğu inancıyla yazılı bir katkıda bulunmaya çalıştım. Konferans süreci ve ertesine egemen çeşitli araçsal akıl şablonları da beklentisiz arzuladığım bu paylaşıma izin vermedi. Üstelik sorumlu tutulamayacağım aceleci editöryel süreç sonucu eksik ve yanlış anlamlar doğuran basılı İngilizce metin de okurla paylaşmaya çalıştıklarımı iletmekten uzak kaldığı için genişletilmiş Türkçe'si şimdi okurun önünde.

46 Burada Roland Barthes'ın şu kısa ve çarpıcı tümcesi anımsanabilir: "...artık Fransız toplumunun dar alanı değil, tarihte ve coğrafyada çok ötesi; tek bir Teoloji (Öz, Tektanrıcılık) altında birleşmiş ve Platon'dan *France-Dimanche* [gazetesine] dek uyguladığı anlam rejimiyle tanınan tüm Batı uygarlığı (Grek-Yahudi-İslam-Hristiyanlık). [« Le champ historique s'est par là même étendu: ce n'est plus la (petite) société française, c'est, bien au-delà, historiquement et géographiquement, toute la civilisation occidentale (gréco-judéo-islamo-chrétienne), unifiée sous une même théologie (l'essence, le monothéisme) et identifiée par le régime de sens qu'elle pratique, de Platon à *France-Dimanche.* »]." Roland Barthes, « La mythologie d'aujourd'hui », **Oeuvres complètes, Tome II, 1966-1973**, edition etablie et presentee par Éric Marty (Paris: Éditions du Seuil, 1994): 1184. [İng.: "Change the Object Itself: Mythology Today," **Image-Music-Text**, tr. by S. Heath (London: Fontana. 1977): 167.] Barthes'ın düştüğü bu kısa not bir yerde Batı'ya özgü metafiziğe duyulan kuşkuyu çarpıcı biçimde özet-

ayrımı sözümona aşma iddiasında ama 'başkalığı' çabucak kültürel sermayeye dönüştürme kurnazlığı içindeki aceleci, kariyerist *'new age'* girişimleriyle bir yerlere varılamaz. Bu tür mevsim modaları yerine, örneğin çok önce Joseph Needham'ın öncülüğünde başlatılan ve süregiden, sabırlı dev tasarıyı[47] düşünerek işe girişmek pekâlâ mümkün.

Bir başka zemine yerleştirilmediğinde bu dolanma girişiminin de yeterli olacağını sanmam. Bu da beni ikinci ve ilkine önce olduğunu düşündüğüm esas moment'e getiriyor: o da, zaman bilincini bilinip de unutulan ontolojik bir zemine yeniden oturtmak çabası. Değerinin şimdiye dek hemen hiç verilmediğini düşündüğüm, Georg Lukács'ın teorik müdahalelerinde insanbiçimcilik tuzağına düşmekten titizlikle kaçındığı dev yapıtının ana ekseni olan 'geniş anlamıyla' "emek" (*êrgon*)[48] kavramını bu zemini oluşturmada kullanmayı öneriyorum.

Lukács'ın *Ontologie*'sinin omurgası ve nerdeyse Aristoteles'inkine benzer "çalışma/emek" (*die Arbeit*) kavramı, onun hem

---

ler. Descartes'dan bugüne bu metafiziğin içine düştüğü durumu Joseph Needham "içinde korkunun, onu tamamlayan sahip olma hırsıyla itiştiği değmez bir zihinsel tutum" olarak nitelemektedir. Bedenden bağımsız ve bedene üstün olduğu varsayılan, salt kafaya hapis bu tür bilincin eleştirisi ve alternatifleri için bkz. Joseph Needham, "Poverties and Triumphs of Chinese Scientific Tradition," **Scientific Change**, ed. by A. C. Crombie (New York: Basic Books, 1963): 149.

47 Önemli istisna elbette Joseph Needham ve onun ölümünden sonra da sürdürülen dev *oeuvre*'ü, **Science and Civilisation in China** – ki bu dev girişimi tarihçi Arnold Toynbee bir keresinde "[Öteki]leri tanımak için diplomatikliğin üstüne yükselen Batı'lı bir çaba" olarak nitelemişti; arada bkz. **Doğunun Bilgisi, Batının Bilimi**, çev. H. Ünal Nalbantoğlu *et.al.* (Ankara: TMMOB yay., 1984). Konumuzla doğrudan ilgili Needham çalışması ise, **Time and Eastern Man** The Henry Myers Lecture 1964 (London: Royal Anthropological Institute of Great Britain & Ireland, 1965); ayrıca bkz., **Time, Science, and Society in China and the West** [*The Study of Time*, V], ed. by J. T. Fraser, N. Lawrence, and F. C. Faber (Amherst: The University of Massachusetts Press, 1986). Antik Yunan dünyası da yakınlarda bu ışıkta yeniden değerlendirilmeye başlandı; bir örneği: G. E. R. Lloyd, **Adversaries and Authorities: Investigations into Ancient Greek and Chinese Science** (New York: Cambridge University Press, 1996).

48 Sevgi ve dostluğun enine boyuna tartışıldığı Aristoteles'in *Nikhomakhos'a Etik*'inde bile iş yani *êrgon* sözcüğüne verilen önem (örn. 1168a) bir anlamda sevgi ve dostluğun bile zanaatkârca bir 'ince iş' olduğunun altını çizer. **Nikhomakhos'a Etik**, çev. Saffet Babür (Ankara: Ayraç Yay., 1998): 189.

bazı sosyolojilerin duragan toplum anlayışından hem de özünde tekdoğrusal zaman anlayışıyla hareket eden "tarih(si)cilik"-lerden titizlikle uzak tuttuğu 'tümtarih' sürecinin "kurucu atomu"dur. Şöyle özetlemektedir Lukácsbu teorik konumu:

> "Varolan her şey her daim nesnel bir temele oturmalı ve bütün şeyler her zaman somut ve karmaşık bir bütünün hem devinen hem de devindirilen bir parçası olmalıdır. Bunun iki temel sonucu vardır. Birincisi, varlık bütünlüğüyle tarihsel bir süreçtir. İkincisi, kategorileri(imiz) ne varolan ve varolacak olan hakkında ifadelerdir ne de maddenin idealdeki biçimsel ilkeleridirler. [Tersine] onlar maddenin devinen ve devindirilen biçimleri, 'varoluşun biçimleri,' 'varoluşun belirlenimleri'-dirler."[49]

Görüldüğü gibi süreci Lukács koca bir 'tümtarih' sürecini "toplumsal Varlık" (*gesellschaftliche Seins*) olarak adlandırmaktadır. Böylesi bir akan toplumtarih süreci (="toplumsal Varlık") tanışımız tekinsiz zaman anlayışını tehdit altında tutan Heidegger'in "öykütarihsel"ine (*geschichtlich*) pek uzak durmasa gerek. Bunu sıkıntı yüklü, o kötü ve tekinsiz zaman anlayışı taşıyamaz ve göçerse ne çıkar ki bundan? Zaten, ken-

---

49 G. Lukács, "The Ontological Bases of Human Thought and Action," **The Philosophical Forum**, VII/1 (Fall 1975): 23 [vurgu benim]. Burada özellikle Lukács'ın 1957 civarlarından ölüm yılı 1971'e uzanan zamanmekânını kaplayan emek ürünlerini düşünmeliyiz. Lukács'ın insanbiçimcilik ve ereksellikten uzak teorik müdahalesi anahatlarıyla ilk kez estetik üzerine dev yapıtının ilk bölümlerinde yer alır (**Die Eigenart des Ästetischen**, Darmstadt und Neuwied: Luchterhand, 1963; örn., 1. Halbband, Zweites Kapitel: "Die Desanthropomorphisierung der Widerspiegelung in der Wissenschaft" 139-206. Belirtmeden geçmeyelim, **Die Eigenart**..., 2. Halbband: 383-437 yüzeyde kalsa da mimarlık üzerine bir tartışmaya ayrılmıştır). Kapsamlı tartışma ise ölümünden sonra basılan "Ontoloji'ye Giriş"inde göze çarpar (**Prolegomena zur Ontologie**, özellikle, "Die Arbeit" 2. Halbband: 7-116. Bu bölümün İngilizce çevirisi için bkz. G. Lukács, **Ontology: Labour**, tr. by D. Fernbach, London: The Merlin Press, 1980). Üstelik, Lukács kendi *oeuvre*'ünde, özellikle de **Die Eigenart**...'ında Needham'ın dev tasarımına özde değerini vermektedir. Burada cesur bir savda bulunacağım: görünüşte aralarındaki derin siyasi-ideolojik uçuruma karşın, Lukács ile Heidegger'e özgü dertlerin önemli bir kısmı ortak, getirdikleri yanıtlar da nerdeyse aynıdır. Önemli ortak bir nokta, her ikisinin de çağdaş hümanist felsefeler karşısında insanmerkezci ve insanbiçimcilikten uzak konum tutuşlarıdır.

dini vererek, severek yapılan her etkinlik, iş/çalışma sırasında harcanan emek bildik kronolojik zamanı bize unutturmuyor mu? Üstelik bu alternatifte yeni bir 'açıklık' ve barınma noktası olasılığı yok mu?

Burada yanlışlamaya açık bir savda bulunacağım: görünüşte aralarındaki derin siyasi-ideolojik uçuruma karşın, Lukács ile Heidegger'e özgü dertlerin önemli bir kısmı ortak, getirdikleri yanıtlar da nerdeyse aynı olmasa bile oldukça benzerdir. Buradaki esas ortak nokta, her ikisinin konumunun da çağdaş 'hümanist' felsefelerin tersine, insanmerkezcilik ve insanbiçimcilikten alabildiğine uzak oluşudur. Lukács ve Needham tarafından açıkça benimsendiğini zaten bildiğimiz bu konumun Heidegger'e özgü düşünce yollarında da açıkça işlediğini görürüz; örneğin şu retorik soruda görülebileceği gibi:

> "[B]urada düşünüldüğü üzere, insan denilince bunun özne olarak belirlenmesi mi gerekiyor ille de? 'İnsan için' denilince bunun anlamı mutlaka insanlık yoluyla mı konuşlandırılmak zorunda? Yunanlılar gibi düşünüldüğünde, '*àlétheia*'nın insanlar için geçerli olduğunu ama insanın '*lógos*' tarafından belirlendiğini anımsarsak, bu iki soruyu olumsuz yanıtlamak zorundayız. Söz söyleyendir insan."[50]

Üstelik, aynı olmasa bile yukarıda önerilen zeminleyişin Heidegger'in *tékhne* ve "sanat çalışması" üzerine erken ve orta dönem derslerinde[51] kuluçkalanan, *Dasein*'ın aslında "öz(gün)

---

50 "Muß jedoch der Mensch, an den hier gedacht wird, notwendig als Subjekt bestimmt sein? Heißt 'für den Menschen' unbedingt schon: durch den Menschen gesetzt? Beides dürfen wir verneinen und müssen daran erinnern, daß die *àlétheia*, griechisch gedacht, allerdings für den waltet, der Mensch aber durch den *lógos* bestimmt bleibt. Der Mensch ist der Sagende." Martin Heidegger, "Hegel und die Griechen," **Wegmarken**,: 442. / "Hegel and The Greeks," (Conference of the Academy of Sciences at Heidelberg, July 26, 1958), tr. by R. Metcalf, **Pathmarks**: 334. [vurgu Heidegger'in.]

51 Bu sava destek olarak, Heidegger'in bilinen çalışması yanında başka kaynaklar da gösterilebilir: bkz. Jacques Taminiaux, "The Origin of 'The Origin of the Work of Art', " **Reading Heidegger: Commemorations**, ed. by John Sallis (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1993): 392-404; Dennis J. Schmidt, "Economies of Production: Heidegger and Aristotle on *Physis* and *Techné*," **Crises in Continental Philosophy**, ed. by A. B. Dal-

olay" (*Ereignis*) için bir açıklık/ışıma noktası, bir kayran (*Lichtung*) olarak düşünülmesi gerektiği yolunda sonraki savına çok yakın durduğunu söylemek mümkün. Böyle bir temellendirme, örneğin Jameson'un günümüze uyar bir ontoloji geliştirmemizin gerekli olabileceği yönündeki temkinli[52] önerisine de

lery & C. E. Scott w. P. H. Roberts (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1990): 147-159. Schmidt yazısını Heidegger'in 1931 yılında ettiği bir sözle başlatır, "*Wo Welt – da Werk, und Umgekehrt*" (Nerde dünya vardır, orda çalışma vardır; ya da tersi) ve ilk önerimi güçlendirici biçimde şöyle sürdürür: "düşünmenin tuttuğu yer ve çerçeveleri (*topoi*) tanımladığı ölçüde – birbirlerine indirgenemez gibi görünen karşıtlıkları yerlerinden etme çağrısını topolojik bir yer değiştirme çağrısı olarak duymak gerekir. Bu aynı ölçüde bir ekonomik kayma olarak da betimlenebilir; yani yalnızca yerler ve çerçevelerde bir kayma değil, bu yerler arasındaki aktarım ve çevirinin aracılığını yapan yasa ve ölçülerin de değişmesi. Heidegger'in istediği çağ kaymasının (dönüşümünün), 'geriye adım'ın, Yunanlılara dönüşün anlamı budur. Bu öyle bir dönüş ki, Yunanlıları, kurucusu oldukları söylenen 'o' Batı geleneğinin dışına savurur; Hölderlin'in nitelemesiyle 'Oryantal canlılık'larıyla donatır onları – ki bu dönüş kendisini 'Yunanlılar'ın mirasçısı sayan Batı dünyasının sınırlarını yıkma tasarımının da bir parçasıdır." (148) [vurgu benimdir]. Bu yönde ek kanıtlar için bkz. M. L. West, **Early Greek Philosophy and the Orient** (Oxford: Clarendon Press, 1971); özellikle zaman hakkında, 35 vd. ve Heraclitus'un kullandığı *aiôn* için ise, 158-9.

52 "Temkinli" sözcüğüne vurgunun nedeni, yazımın İngilizcesinde kullandığım "Jameson's somewhat hesitant pointer concerning the need to develop a new ontology" ifadesi üzerine Ankara'daki Anytime konferans sırasında yazımı okuma nezâketi göstermiş olan Fredric Jameson'la görüş birliğine varmış olmamızdır. Her nedense yazımın İngilizce versiyonunun çıktığı yayında (**Anytime**..., s.135) gene anlaşılmaz bir editör müdahalesi sonucu "pointer" sözcüğü "point" sözcüğüne dönüşmüştür. Jameson'a dönecek olursak, kendisi bir çalışmasının girişinde şöyle demektedir: "İçinde yaşadığımız toplum artık çoğunlukla imalâtımız ürünlerden ibaret ve imgelerini topladığımız bir dünya sunuyor bizlere. İnsanlarca üretilmiş bu yapay evrenin bir ontolojisini çıkarmak eğer halâ mümkünse bu [çaba] görsel olanın, diğer duyuların terkedip gittiği ve ilk elde göze çarpan yanı kalmış varlığın ontolojisi olmak zorunda. Bütün iktidar ve arzu mücadeleleri burada, yani bakışın hakimiyet kurması [kavgası] ile görsel nesnenin sınırtanımaz zenginliği arasında yer tutmak zorunda. Uygarlığın en üst düzeyinin (hiç değilse şimdiye dek) insan doğasını ahlâkçılığın bile artık kesip atmak istemediği bu oynaklığa dönüştürmüş olması tam bir ironi." Fredric Jameson, **Signatures of the Visible** (New York and London: Routledge, 1992): 1 [vurgu benimdir]. Lukács'ın haketmediği ölçüde ilgisizlikle karşılaşmış son dönem yapıtlarındaki yolculuğun bütün bunlarla ilgisine dönecek olursak, bunu düşünürün de kerelerce değindiği ama arzulayıp da gerçekleşmesine ömrünün yetmediği, kendisinin ilk göz ağrısı estetiğe yeniden dönüşüyle başlayıp ontoloji ara istasyonunda sona eren yetkin bir etik teorisine ulaşabilme çabası, bitmemiş bir çağ-

ters düşer görünmüyor.

Böyle olduğunda, kim bilir, belki gönülden yazma, yapma gibi etkinlikler içindeyken şu dillerde pek bir dolaşan Rimbaud'nun "bir başkasıyım"[53] deyişi akla takılırsa, zamanın kişiye pek de düşman olmayabileceği ve ta oralardaki yıldıza ulaşmanın ise salt kişinin kendi istencine bağlı bulunmadığı yönünde düşünülebilir. Bunun koşulu ise, tüm yalınlığıyla, en azından düşünce *Wanderschaft*'ının içine kendini bırakabilmek ve böylece iş çıkarma sürecinin ürettiği özgezamanın alternatif bir akanzamana dönüşmesidir. Bu akışın herhangi bir noktasında (*Ortschaft*) zamana ilişkin geçmiş ünlü Herakleitos fragmanını[54] hatırlamak, amatör bir fikir işçisinin sahte tevazuya kaçmayan deyişiyle, "hep akılda tutmam gereken bir şey var: o da ne yapıyorsam yapayım öneminin ne denli az olduğu, buna karşılık onu yapmam gerekliliğinin sonsuz önem taşıdığıdır"[55]

daş '*odyssey*' olarak düşünebiliriz. Önümüzdeki döneme egemen olacağı söylenen 'görsellik' düşünüldüğünde, bu yolda harcanacak her emek, mimarlığın da ontolojik düzeyde yeniden gözden geçirilmesi için bir açıklık yaratacaktır sanırım. Şimdilik Lukács'ın sözcükleriyle yetinelim: "soyutlamaların ve düşünce deneylerinin (*Gedankenexperimente*) aldığı biçim ve tuttuğu yön epistemolojik ya da metodolojik görüş açılarınca, hele mantıksal olarak hiç belirlenemez (*erkenntnistheoretische oder methodologische (am wenigsten logische)*); [tersine] bunları belirleyen, eşyanın [şey(ler)] bizzat kendisidir (*die Sache selbst*)." G. Lukács, **Prolegomena zur Ontologie**, 1. Halbband: 596 / **Ontology: Marx**: 49.

53 Bkz. Octavio Paz'ın "şimdinin yıldızı" ifadesi. "Poetry and Modernity," **The Tanner Lectures on Human Values**, XII, ed. by Grethe B. Peterson (Salt Lake City: University of Utah Press, 1991): 75. İlgili pasajın çevirisi için, şimdilik bkz. Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Mimarlık Eğitimi, Sosyoloji, ve Ötesi," **Mimarlık Eğitimi ve ...**, der.Yonca Al veNecdet Teymur (Ankara: TMMOB, Ankara Şubesi yay., 1997): not 14, ss. 68-69.

54 Örneğin, Herakleitos, Fr.52 (Diels-Kranz): "zaman bir veleddir aşık oynayan; veledindir hâkimiyet [*aiôn paîos ésti paízon, pesseúon. paidòs hé basileíe*]); Ölümlülerin zamanı (*aiôn*) ve ebedî zaman (=yokzaman; *àeí*) sonraki her dönemde yankılanmıştır.

55 Daha önce Behice S. Boran üzerine yayınlanan bir yazımda belirttiğim gibi "[g]ünümüzün parçalanmış kültüründe geçerakçe ve birbirini bile anlayamayacak denli içine kapanmış akademik profesyonelliklerin ötesini görmeyi reddeden uğraşlar karşısında, 'amatör' ruhla işine baktığı anlaşılan Herbert Butler adlı bir düşünürden dolaylı aktarma." Butler'la ilgili bir yazı için bkz. Geoffrey Wheatcroft, "Messages from a gentle Protestant," **The Times Literary Review**, No. 4865 (June 28, 1996).

övüncünü taşımaya da yardımcı olacaktır diye düşünüyorum. Eğer şu ya da bu nedenle böyle bir 'özgean' belirip kişide 'özgeleş'emiyorsa, ne diyelim, varsın hep yakında duran sıkıntı kaplasın bireyi. Der ki eski bir Çin özdeyişi: "ırmaklar denizin huzuruna yüz sürerler" her durumda.

Ek: Zanaat, teknoloji, (ve de 'ahlâk')

Kadim ve orta çağların *tékhne*'si konulaştırıldığında başlı başına büyük bir araştırma alanı ve burada hakkını vererek tartışmamız olanaksız. Gene de, nitelik olarak günümüzün her tür teknoloji ve imalât pratiğinden temelden farklı olan *tékhne*'nin bazı ayırt edici özelliklerine burada değinmemiz yararlı olacaktır. Bir kere, örneğin J.J. Pollit'in belirttiği gibi, *tékhne*'nin daha kesin ve doğru anlamda "belirli, önceden tasarlanmış bir ürünü elde etmek amacıyla insan bilgisinin düzenli bir biçimde uygulanışı" olduğunu belirtirsek yanlış olmaz.[1]

Bu uzmanca tanımın başka felsefî görüşlerce de desteklendiğini burada Hans-George Gadamer'e başvurarak kanıtlamamız mümkün. Aristoteles'in *tékhne* ile *phrónesis* ('temkinlilik,' kişisel 'sağduyu' ya da 'pratik erdem') arasında çektiği ayrımı benimseyen Gadamer, bunlardan birincisinin bir şeyler yapmayı, üretmeyi (*poíesis*) denetleyen, hem öğretilebilir hem de öğrenilebilir bir bilgi olduğunu bir kez daha hatırlatır. *Tékhne*'nin işleyişi "açıkça insanların ahlâki ve siyasi niteliklerinden bağımsızdır." Oysa *phrónesis*'in insan *práxis*'ini [edim, eylem] yön-

1 J. J. Pollit, Art and Experience in Classical Greece (Cambridge: CUP, 1972): 69.

lendiren ve denetleyen bilgi olduğunu belirtmek gerekli.[2]

Gene de Aristoteles'de *phrónesis* kavramının salt insana özgü olmadığı, kış için yiyecek depolayan karıncalar, arılar, vb hayvan türlerinin de *phrónesis* sahibi sayıldığı göze çarpıyor ki bu bazı hayvanlarda içgüdüsel düzeyin üst sınırlarında zaman ve gelecek kestirimi bulunduğuna işaret etmektedir. İnsan davranışıyla bir benzetme üzerinden gitse bile, Aristoteles'in bu gözlemi Gadamer'in gözünde çok önemli; şöyle ki:

> "[Bazı diğer hayvanların] zamanın farkında olması: bundan çıkan sonuç müthişti. Bu yalnızca bilgide, beklenti gücünde bir artışın önemini vurgulamakla kalmayıp, gerçekte temelden farklı yeni bir [varlık] konumunu kapsamaktaydı. Bunun anlamı, uzun erime yerleştirilmiş sabit bir amaç uğruna, hemen ulaşılabilecek bir hedefin sağlayacağı doyumdan feragat etme yeteneğiydi."[3]

Bunun salt insanda değil, örnek verilen öteki hayvanlarda da pratik amaçların yerine getirilmesi için en iyi araçların, yolların seçilmesi –işte size bir 'değer' meselesi– yanında, saptanan amaçların sorumluluğunu yüklenme olduğunu da düşünemez miyiz? Ama öteki hayvanlardan farklı olarak insan denen canlı türünde, dilde mayalanır *phrónesis*, örneğin kişinin kendi amaçlarını ya da üyesi olunan kavme ait amaçları taşıma

---

2 Hans-Georg Gadamer, »Bürger Zweier Welten«, **Gesammelte Werke, Band 10: Hermeneutik im Rückblick** (Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1995): [İng.: "Citizens of Two Worlds," **Hans-Georg Gadamer on Education, Poetry, and History: Applied Hermeneutics**, tr. by M. Reuss and L. K. Schmidt (Albany: SUNY Press, 1992): 217.] Ayrıca tekrar bkz. "Notes on Planning for the Future," **Hans-Georg Gadamer on Education**,... 170-71.

3 ..., menschlich gesehen, Voraussicht und das schließt ein: Sinn für Zeit verraten. Sinn für Zeit-das ist etwas Ungeheures. Es bedeutet nicht bloß eine Erkenntnissteigerung, Vorausschau, sondern einen grundsätzlich anderen Status: Anhalten im Verfolgen des allernächsten Zwecks zugunsten eines auf längere Sicht angestrebten, festgehaltenen Zieles.«, Hans-Georg Gadamer, »Zum Problem der Intelligenz«, **Über die Verborgenheit der Gesundheit: Aufsätze und Vorträge** (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1993): 68. [İng.: "The Problem of Intelligence," **The Enigma of Health: The Art of Healing in the Scientific Age**, tr. by J. Geiger and N. Walker (London: Polity Press, 1996): 47.]

'sorumluluğu'ndan söz etmeye başlandığında henüz öteki hayvanlar dünyasındaki 'ahlâk'dan çok uzaklaşılmamış da olunsa, 'seçişler' ve her seçişin taşıdığı 'ahlâki yükümlülükler'den söz edilmeye başlanır. Bu nedenle, *phrónesis*, kaçınılmaz olarak Aristoteles'in *proaíresis* dediği kişisel seçişler içerir. Bunun da mutlaka kişi karakterini başkalarınca ve/ya da kendisince niteleyecek, 'ahlâki' nitelemelere, değerlendirmelere yol açması kaçınılmazdır.

Ama *proaíresis*'i hem belirleyen hem de kavmin üyesi ve bu nedenle o devir toplumlarının değer ölçüleri içinde kişiliği yoğrulmuş bireylerin seçiş, eylem ve edimlerinin geri-beslediği genel bir doğru-yanlış terazisi vardır ki, kavmin bu genel ahlâk ölçüsü de *sophrosúne* olarak adlandırılmaktadır.

Yukarıda söylenenlerden kestirilebileceği gibi, bu ölçünün nasıl oluştuğu kuşkusuz, o zamanki deyişle, bir kavmin (*êthnos*) tarihsel olarak belirlenmiş töre ve alışkanlıklarına (*ethos*) bağlıdır. Günümüzdeki toplum-birey ilişkisindeki kopukluğun tersine, bir *ethnos*'un *ethos*'u içinde yoğrulan kişinin karakter ve ahlâkının (*éthos*) kuruluşu ile bu genel durum arasında bir boşluk, kopukluk akla bile getirilmez. Hatta Aristoteles'in kendisi bile, baştaki tek harf dışında iki sözcük arasındaki aynılığı bu duruma kanıt olarak göstermektedir.

Buna karşılık her türlü alışılmış bilgi sınırını yabanca sorgulayan Gadamer'in hocası Heidegger'in gözünde bu türden anlam ayrıştırmaları aslında anlamca *tékhne*'nin hakkını vermek hususunda aciz kalmaktadırlar. Bu durum onun bazı yoğun metinlerinde[4] açıkça tartışıldığı gibi, çok sonraları 1967'de Atina'da sanat ve sanat çalışması üzerine verdiği bir konferans metninde de yeniden gündeme getirilir. Heidegger orada şöy-

4 Örneğin: "Vom Wesen und Begriff der *Phúsis* , Aristoteles, Physik B, 1" [1939], **Wegmarken**, 2., durchgesehene Auflage (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996): 251. [İng.: "On the Being and Conception of *PHÚSIS* in Aristotle's *Physics* B, 1," tr. T. J. Sheehan, **Man and World** 9 (1976): 231]; **Grundfragen der Philosophie**, [1937-38] (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984: 177-181. [İng.: **Basic Concepts of Philosophy**, , tr. by R. Rojcewicz and A. Schuwer, Bloomington and Indianapolis: Indiana Univ. Press, 1994: 153-156.]

le der: "Bir bilme biçimi, sanatıdır bu sözcüğün anlamı; yapmak ya da ortaya koymak anlamına gelmez. Bilmek, bir çalışmanın, bir yaratının biçimlenişinden önce onu görebilmektir. Çalışma, bilim ve felsefe olabileceği gibi, bir şiir, bir söylev de olabilir. Sanat *tékhne*'dir ama teknoloji (*Technik*) değil. Sanatçı da *tekhnítes*'dir ama ne teknisyendir (*Techniker*) ne de elişçisi, zanaatkârdır."[5]

Bu noktada şunu da öne sürmek mümkün: Heidegger'in bu tartışmasının (krş. yukarıda Pollit) doğru olduğu düşünülünce, yukarıdaki 1. *tékhne/poíesis* ve 2. *phrónesis/praxis* çiftleri arasındaki ayrım epey bulanıklaşmaya yüz tutar.

Dahası, eğer Heidegger'in yazdığı gibi, *àrkhè* ["temel, ilk ilke"] olarak *tékhne*'yi denetleyen *àrkhitékton* ise,[6] bunun da ötesinde, Aristoteles'in *àrkhitékton* sözcüğünde kastettiği anlamda "temel zanaatlar" varsa, 'ussal ilke' de [*sic*!] başzanaatkâr (*lógos àrkhitékton*) yani baş usta sayılıyorsa,[7] üstelik bir de kendi deyişiyle, 'siyaset temelbilgisi'nin (*èpistéme politiké*) en yetkili ve en söz sahibi, sözün kısası başzanaat (*àrkhitéktonikês*) olduğu ve siyasetin amaçlarının "onun buyruğundaki öteki bütün zanaatlardan daha arzuya şayân"[8] olduğu görüşü benimsenirse, biz artık her tür *tékhne*'nin toplum ve kişi ahlâkıyla, dolayısıyla siyasetle içiçe bir boyutu bulunduğu gerçeğini görmezlikten gelemeyiz.

Bu nedenle, Aristoteles'in kavmin ve kişinin ahlâkını ele alan

---

5 »Das Wort nennt eine Art des Wissens. Es meint nicht das Machen und Verfertigen. Wissen aber heißt: Jenes zuvor im Blick haben, vorauf es im Hervorbringen eines Gebildes und Werkes ankommt. Das Werk kann auch ein solches der Wissenschaft und der Philosophie, der Dichtung und der öffentlichen Rede sein. Die Kunst ist *tékhne*, aber keine Technik. Der Künstler ist *tekhnítes*, aber weder Techniker noch Handwerker.« M. Heidegger, »Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens.«, **Denkerfahrungen: 1910-1976** (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983): 137. Türkçesi için bkz. "Sanatın Doğuşu ve Düşüncenin Yolu" çev. Leylâ Baydar, **Patikalar: Martin Heidegger ve Modern Çağ**, yay. haz. H. Ünal Nalbantoğlu, (Ankara: İmge Yay., 1997) içinde: 13. [baskıdaki hata burada düzeltilmiştir]

6 Krş. Heidegger, "Vom Wesen und Begriff der *Phúsis*...: 251. / "On the Being and Conception of *PHÚSIS*...: 231.

7 *Politikon*, 1260a16-17.

8 *Ethikon Nikhomakheon* 1094a14-28.

çalışmalarında, hele *Ethikon Nikhomakheon* 1094b11-12'daki "bir anlamda siyasetin [*politiké*] çalışılması da olan bu araştırmamız [*méthodos*]" şeklindeki usyürütüşüne şaşmamak gerekir. Bugünün *Realpolitik*'ci dünyasında bile siyasetin halâ yerine getirilmeyen ahlâki laf ebelikleriyle yüklü sürdürüldüğünü bu arada hatırlatmadan geçmeyelim.

Mimarlık gibi bulutsu bir alana dönüldüğünde özellikle altı çizilmesi gereken nokta ise, modern mimarlarla eskinin, özellikle de antik dönemin ustaları arasında kökten bir fark bulunduğu, hele günümüz ölçütleri üzerinden bir karşılaştırma yapılmasının abesle iştigal olduğudur. Nedenini ise Jean-Pierre Vernant'ın şu önemli teşhisi sağlar:

> "[Antik Yunanda] insan ürünleri ussal bir sonul neden sonucuydular, oysa doğal süreçler rastlantısal ve tasarımsız ortaya çıkarlardı. Ama diğer bakımlardan zanaatkârın bütün faaliyeti doğanın çerçevesi içinde kalıyordu ve 'doğayı dönüştürerek' bir insan düzeni kurmak yönünde kullanılan yapay bir araç olarak görülmüyordu. *Tékhne*'nin pratikteki amacı belirli bir yol izleyerek bir görünüş, örneğin sağlık ya da ev gibi bir *eîdós* yaratmaktı. Böylesi bir üretimde bir *dúnamis*'in uygulamaya geçmesi varsayılır ve bunun için de *tékhne* bir anlamda kullanım yöntemini sağlar. Descartes'ın durumunda ise zanaatkâr önündeki aletin nasıl çalıştığını anlamışsa işini biliyor sayılırdı. Oysa bir *tékhne* bir *dúnamis*'in nasıl ve ne zaman kullanılacağını bilmekten ibaretti ve burada herhangi bir doğa gücü ile imal edilmiş bir aletin kullanılması arasında ayrım yoktu."[9]

Dahası, antik çağın insanları üretimi kendi içinde bir amaç olarak almıyorlar, ürünün ne için kullanılacağıyla (*khrêsis*) ilgileniyorlardı. İşte esas bu kullanım yani *khrêsis*di ki, işçiye, örneğin bir yapı ustasına eldeki malzemeye, daha doğru bir deyişle 'madde'ye (*hûle*) hangi görünüşü yani 'biçim'i (*eîdós*) vermesi gerektiğini dikte ediyordu.[10]

---

9 Jean-Pierre Vernant, "Work and Nature in Ancient Greece," **Myth and Thought among the Greeks** (London: RKP, 1983): 260.

10 **A.g.e.**: 261.

Vernant bu noktayı daha da açar:

> "Gerçek *tékhnai* sayıca ve kapsamca sınırlıydılar. Zanaatların sayısındaki artış yalnızca insan gereksinimlerindeki çoğalmaya bağlıydı [bunu günümüzde yapay yaratılan gereksinimlerle karşılaştırın.]. Bu durumda insan sınırsız sayıda gereksinime sahip değildir. Bu gereksinimler karşılandığında, teknik beceriler artık gereksinimleri doyurma amaçlı değil, hazları karşılamaya yönelik işlerler. Ama hazların doğal amaç ve sınırları olmadığından, bunun etkisi artık üretilen gerçek hiçbir şey değil, yalnızca yanılsamalar ve taklitlerdir [*simulacra*; vurgu benim]. Bu nedenle sanat ancak sınırlandırılmış bir çerçeve içinde güçlü ve etkilidir...zanaatkârın çalışması, doğayı rakip gören [sonraki] insanın ve onu sürekli mükemmelleştirdiği yapay araçlarla insansılaştırma çabasının parçası olan 'insan yapısı'na özgü düzenin içinde yer almaz. Tersine, zanaatkâr işinde eyleminin doğalaşışını görür. Yapay şeylerinki bir başka alandır; orada sofistler ve sarraflar gibi gözboyayıcıların salt görünüşler üreten faaliyetleri vardır."[11]

Dolayısıyla, *tékhne*'nin işleyişi ile *phûsis*'in işleyişi arasında kopukluk olduğu akla bile gelmeyen geçmiş bir dönemin ahlâk önceliklerini de günümüzün çoğu kez basmakalıp, çabucak göz ardı ediliverilen ahlâk kategorileri ışığında değerlendirmenin sağlam bir zemini yok; tıpkı zamanımızın geçerakçe mimarlık kategorileriyle geçmişin yapı bilgi zanaatını tartışmanın anlamsız olması gibi...

11 Aynı yer.

Etik, estetik, teknoloji*

I
Ethos'dan Etik'e
(ya da 'kentsoylunun vicdan takıntısı')

'Etik' konusunun şu sıralarda hemen her modern meslek bağlamında dile ve yazıya dökülüyor oluşu, iş dünyası, tıp ve hukuk uğraşları gibi alanlar başta, ve hele yeni enformasyon teknolojileri alanında 'internet etiği'nin sürekli gündeme gelişi, üstelik bir de 'etik' komisyonları kurulması yanında, kendileri de şirketleşen akademik ortamlarda işletme etiğini öğretmek üzere uygulamalı programların açılıyor olması biraz düşündürücü. Biz de bu '*trend*'in dışında değiliz kuşkusuz. Üniversite, A.Ş.de 'akademik etik'in başına neler geldiği konusunu

(*) Önce 29 Aralık 1999'da Mimarlar Derneği'nde ["Binayı yapan Kim (mi dediniz?)" başlıklı] ve 24 Şubat 2000'de Gazi Mimarlık'ta yapılan iki konuşmayla başlayıp, İngilizcesi "Aesthetics and Ethics: a tenuous relation revisited" başlığıyla 14-15 Haziran 2001'de "Retrospective: Aesthetics and Art in the 20th Century" konulu SANART sempozyumu yayınında ciddi editör hatalarıyla yer alan, çok daha geniş Türkçesi ise "Etik, Estetik, Teknik" başlığıyla **Defter**, No. 45 (Kış 2002)de, ardından da değişiklik ve eklemelerle buradaki başlık altında **Batı Akdeniz Mimarlık** (Mimarlar Odası, Antalya Şubesi), Sayı 40 (2008)'da yayınlanan metnin tümüyle yeniden gözden geçirilmiş ve genişletilmiş biçimidir.

başka yazılarımda tartıştığımdan, burada üzerinde durmayacağım. Şimdilerde gözde şu sözcük, 'etik'e dönersek, bununla tam neyin kastedildiği de pek açık değil. Şimdiye dek dilimizde kullanılan 'ahlâk,' 'töreler/gelenekler' ve 'terbiye' gibi sözcükler neyi artık yeterince karşılayamıyor ki, 'etik' konularda çuval dolusu lâf etmek gereğini duyuyor özellikle meslek insanları ve kuruluşları? Sanırım gerçek şu: tartışma 'nesne'sine dönüştürülen 'etik' üzerine tüm etkinliklerin ortak yanı, kişisel ve toplumsal düzeydeki pratiklerin 'nasıl olması gerektiği' konusunda bir takım kuralların, şablonların oluşturulmasını hedefliyor olmaları.

Evet ama, 'çağdaş' olduğu varsayılan bir toplumda genelgeçer ahlâklı yaşamı güvence altına almak için kılı kırk yararak hazırlanan 'hukuk' kuralları, yasalar, yönetmelikler, vb. yok muydu zaten? Hızla dönüşürken yeni iktidar ilişkilerine sahne, böylelikle kullanılagelmiş sözcüklerin altını yeni olgular, davranış kalıpları, işlerliklerle dolduran bir toplumsal gerçeklikte, sorumluluklar ile haklar arasındaki dengeyi kurmada hukuk zaten aciz kalıyorsa, 'etik' adıyla yeni formel kurallar seti, yeni ahlâk şablonları geliştirildiğinde, daha mı başarılı olacak?

Yetmiyormuş gibi bir de, yazıda toplumsal yaşamın bu kaygan ve bulanık cephesini, bir yanda 'sanat' denilen oynak bir toplumsal pratikle, öte yanda da 'modern teknoloji' (Alm. *Die Technik*) olarak bilinen artık amorf gerçeklikle ilişkilendirme, daha doğrusu önceden defalarca girişilmiş böyle bir çabayı yeniden değerlendirme gibi boşa kürek sayılabilecek bir girişim söz konusu.

Dikkat edilirse, burada üç kavramın oluşturduğu bir sacayağı söz konusu: etik, estetik, teknoloji. Sanki 'tarih-dışı'ymışçasına üzerlerinde onca kelâm edilen bu üç tarihsel olguya farklı yaklaşmak, üçünün de özellikle modernlik koşullarında uğradığı dönüşümleri dikkatli düşünmek gerekiyor

Madem ki 'etik'le başladık, yakınlarda çıkmış, modern çağda mimarlığın 'etik' yönüyle ilgili bir kitabın önsözünde şu yazılanları örnek vererek başlayabiliriz:

> "Üçüncü kez de bu kitap için aynı başlığı seçişim, ortaya koyduğu sorunun bir mesele olarak sürekli karşıma dikilmesi – ki burada "etik" [*ethical*] denilince bu sözcüğün, uluorta "iş etiği" ya da "tıp etiği"nden dem vurduğumuzda anladığımız "etik"ten çok Yunandaki "ethos"la ilgili oluşu: [dolayısıyla] bu kitap "mimari etik" denilebilecek alanla hiç de ilgili değildir."[1]

Bir kısmı dilimize ithal bu gibi sözcüklerin, toplumsal değişim ve dönüşümlerin etkisiyle, kendi dillerinin öztopraklarında da değişime uğradıklarını belirterek başlayalım. Örneğin, Hegel'in *Moralität* dediği, başka dillere 'etik yaşam- ahlâktöre' [*Sittlichkeit*] diye çevrilen tarihsel-toplumsal-törel gerçeklikten de titizlikle ayırdığı 'kişi ahlâkı' ve bunun toplumsal bağlamla ilişkisi üzerine zamanımızda epey kalem oynatıldı. Şimdinin bağlamında geçerliliği artık tartışılan[2] bu ayrım düşünülürken, antik geçmişteki bağlamı da unutmamak, bu ayrımın o zamanlar orası için de geçerli olup olmadığını, yoktuysa böyle bir ayrım, iki olgu arasında nasıl bir sürekliliğin bulunduğunu da düşünmeliyiz.

Almanca'da anlamları birbirine yakın olduğu için, dikkat edilmezse aralarındaki nüansın dilimize çevirilerde kolayca yitebileceği üç sözcük var: *Die Moral*, *Die Ethik*, ve *Die Sitte(n)/ Die Sittlichkeit*. Uzman olmadığımızdan, bu sözcüklerin etimolojileri, ortaya çıkışlarında ve zamanla geçirdikleri anlam değişikliklerinde etkin toplumsal-tarihsel bağlamlar, sonunda da

---

1 Karsten Harries, The Ethical Function of Architecture (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1997): xii. Uzak geçmişte "ethos" konusunu irdelerken, bina yapımını çok sık örnek gösteren Aristoteles gibi birinden dolanmak da bu bağlamda aydınlatıcı olacaktır.

2 Sözcüklerin yerlerinde durmadıklarını ve çeşitli nedenlerle zaman içinde dönüştüklerini örneklersek, Hegel üzerine son zamanlarda çıkan en yetkin çalışmalardan birinde *Moralität* (kişi ahlâkı) ile *Sittlichkeit* (ahlâki-törel toplum gerçekliği) arasındaki klasik ayrıma ne olduğunun şu özetlenişi uyarıcı olabilir: "İngilizce'ye çevirisi 'morality' ve 'ethical life' olarak yerleşen Almanca '*Moralität*' ve '*Sittlichkeit*' sözcüklerinin taşıdığı farklı düzeydeki önem şimdilerde lenguistik bilinçten büyük ölçüde silindi. İlki öznelliğin kendini belirlemesinin ahlâki boyutuna işaret ederken, ikincisi usun etik boyutunu yasalar ve törelerde kodlanan toplum yaşamı olarak göstermekteydi." Horst Althaus, **Hegel: An Intellectual Biography**, tr. by Michael Tarsh (Cambridge: Polity Press, 2000): 170.

günümüzün *lingua franca*'sı İngilizce'nin baskısıyla ne gibi yeni anlamlarla yüklendikleri ya da neden dayanamayıp dolaşımdan düştükleri konusunda uzun uzadıya tartışma yürütmek bize düşmez. Gene de, tartışmanın yönlenmesine yardımcı olacağından bu konuyu bir örnekle, Adorno'nun bu konudaki değerlendirmeleri yoluyla açmaya çalışalım. Çabamıza ahlâk felsefesi üzerine derslerinden birinde Adorno'nun şu söylediğiyle girişebiliriz: "Etik ahlâkın vicdan azabıdır. [*Ethik ist das schlechte Gewissen, das Gewissen über sich selber.*]"[3]

Bu toplumsal fenomeni vicdan azabına düşüren nedir ki, 'etik' (*die Ethik*) gibi zayıf bir ikameye (*der Ersatz*) gereksinim duyulmuş? Üstelik madem öyle, Adorno neden *die Ethik* (sözcüğün çoğulu yok) yerine Latince *mores*'ten türeyerek Fransızca'ya *Les Moeurs* (tekili yok), Almanca'ya da *die Moral* (çoğulu yok) olarak geçen bu sorunlu 'ahlâk' sözcüğünü hâlâ kullanmayı yeğlemekte?

Tüm öteki toplumsal görüngü ve olgular gibi ahlâk da kendi iç çelişkilerini taşır. Tarihsel olarak belirlenmiş toplumsal kurallar (*norm*) ve bu kuralların duygusal ağırlık kazanarak değerlere dönüşmesi, toplumdaki çelişki ve çatışmalarla hep iç içedir. Toplumsal çelişki ve çatışmaların tarihte nitelikçe dönüşerek modern çağ eşiğinde geldiği noktada, egemen oldukları toplumlardaki çelişkili ahlâk işleyişini zorbelâ denetleyebilen ontoteolojik yapılar hem de eski ahlâk felsefeleri Avrupa kıtasında işlerliklerini artık epeyce yitirmiş bulunuyorlardı. Üstelik, 'Doğu'da da, 'Batı'da da köylü ayaklanmalarıyla iç içe

3 Theodor W Adorno, Probleme der **Moralphilosophie** (1963) [Nachgelassene Schriften, Abteilung IV: Vorlesungen, Band 10], Herausgegeben von Thomas Schröder (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1996): 21-22; 269-70, Anmerkung des Herausgeber 19. [İng.: **Problems of Moral Philosophy**, ed. by Thomas Schröder; tr. by Rodney Livingstone (Cambridge: Polity Press, 2000): Lecture 1 (7 May 1963), s. 9-10 ve 185, not 20, 21]. Adorno aynı konuda daha önce verdiği derslerinin sekizincisinde (8 Kasım 1956) aynı teşhisi ilk kez şöyle dile getirmiş: "Etik kavramı ahlâk felsefesinden çok daha popüler. [Çünkü öbürü gibi] katı gelmiyor, insani göndermeleri ağırlıkta gibi; insan eylemlerini raslantıya terketmiyerek, insan davranışının değerlendirilebileceği özel bir evrensel düzey vaadediyor sanki. Etik vicdan azabı, yani kendiyle ilgili vicdan. Kendi içerdiği zorlayıcılığı çağırmaksızın vicdan hakkında konuşma çabası" (s. 185-86 not 21).

geçmiş nice heterodoks inanç hareketine bakıldığında, egemen söylemlerin ve kurumların hiç değilse eskiden toplumsal düzeni sağlamakta etkin işlediklerini öne sürmek bile zordur zaten. Hele, tanrıların terk ettiği, kutsallığın yitip gittiği (Nietzsche), meta dolaşımının gri rengine bulanmış modernliğin geri dönüşsüz, yeni ve cesur dünyasında geçmişten miras ahlâk dokularının da delinip, parçalanıp, lime lime oluşu, yepyeni sorunlarla yüzleşmek zorunda bıraktı düşünceyi. Adorno'nun da hakkını verdiği bu yeni durumun tümüyle farkındaydı ve eski teolojik buyruldıların artık işlemediği yeni, modern dünyada, utangaçça öne sürülen *ersatz* etik tabaklar onun acılı alayının boy hedefi olmuştu. Adorno'nun da bizlerin de yaşadığı hızlı teknobilimsel dönüşümlerle dolu aşamada ise gene aynı sorunla yüz yüzeyiz. Bu bir sorun olarak karşımızda duruyor olmasaydı, şu tartışmaya da gerek olmazdı.

Adorno'nun söz konusu derslerinde 'etik'e itibar etmeyişi, bu vicdan azabının bir yanda katı ve gereksiz bir mantıksal iç tutarlılık, öte yanda da dışındaki toplumsal gerçekliğe fazlasıyla ödün vermeye hazır bir uyumluluk sergiliyor olmasından. Bu içi boş katı kuralcılığa yol açan ise, ahlâkın vardığı şu noktada, deyim yerindeyse 'vicdan yapıyor' olmaktan artık utanıyor oluşundan, daha doğrusu, sunacağı her reçetenin sonunda işlemeyeceğine aymış olmasından.

Adorno ve Horkheimer buradaki ikilemin çok iyi farkında olarak, daha *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde bu varoluşsal durumu Spinoza'dan bir alıntıyla temellendirmeye çalışmışlardı. Tartışmalarına taşıdıkları alıntıda Spinoza şöyle demekteydi:

> "Kendini koruma gayreti erdemin ilk ve tek temelidir; çünkü bu ilke konuşlanmadan önce hiçbir şey kavranamadığı gibi, onsuz da hiçbir erdem düşünülemez. [*Conatus sese conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum*.]"[4]

---

4 Max Horkheimer & Theodor W. Adorno, **Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente** (Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1971 [1944]): 29. [İng.: **Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments**, tr. by Edmund Jephcott (Stanford, Cal. Stanford Univ. Press, 2001): 22.] Aslı için bkz. *Ethica*, Part IV ["On Human Servitude, or the Strength of

Kanımca, kişisel ahlâkı ve meslek etiklerini konu edinip sorunlaştıran her tartışma bu gözlem zihnin ardalanında tutularak sürdürülmek zorundadır.

Öte yandan, Adorno buradaki tüm iç çelişmelerin tümüyle bilincinde, gene de ahlâktan kalan döküntü ve parçaları bir araya getirmek ve bir bakıma, Kant'ın "pratik felsefe" (*die praktischen Philosophie*) dediği teorik çabayı, yani "ahlâk felsefesi"ni (*die Moralphilosophie*) ayakta tutmak çabasında. Kişisel ahlâk (*Moralität*) ile toplumsal ahlâktöre (*Sittlichkeit*) arasında Hegel'in getirdiği ayrım yanında, gene ikisi arasında bulunduğunu varsaydığı süreklilik ve iç içeliğin pratikte geçersizleştiği günümüz koşullarında bile böylesi bir rasyonel çabanın esas amacı, her şeyin düzlendiği ve sıkıcılaştığı bir dünyada belirli bir duyarlığı diri tutmak, kaçıyorum dese de onu her an benzeten dışındaki akış[5] karşısında, kişinin hemen havlu atıp teslim bayrağı çekmesini olabildiğince önlemeye çalışmak. Ama Adorno'nun arasında gezindiği ahlâk yıkıntılarına yol açan da eski törelerden (*Sitten*) kaynaklanan zor, şiddet, dahası kötülük değil miydi zaten?

Gene de ahlâktöresinin (*Sittlichkeit*) ortalıktaki şiddet yüklü törelerin (*Sitten*) ötesine geçen gizli ve aşkın bir boyutunun bulunması Adorno'yu, bütün çelişkili doğasına karşın burada bir çıkış aramaya itiyor. Çünkü tüm aşkınlığı yanında ahlâktöresi, sonunda üstüne hiç bir zaman parmağımızı basamayacağımız, gündelik yaşamın bütün çelişmelerine karşın toplum-

---

the Emotions"], Proposition XXII-Corollary. Kullandığımız İngilizce çevirisi: Spinoza, **Ethics**, tr. by Andrew Boyle and rev. by G. H. R. Parkinson (London: Everyman, 1993): 155. Günümüz Türkçesine uyarlanmış Prof. Hilmi Ziya Ülken çevirisi ise şöyledir: " Kendi kendisini korumak için çaba, erdemin ilk ve biricik köküdür. Zira bundan önce gelen başka hiç bir ilke tasarlanamaz...ve o olmadan hiçbir erdem kavranmış (tasarlanmış) değildir." Spinoza, **Etika**, Fransızcadan çeviren Hilmi Ziya Ülken (Ankara: Dost Yayınları, 2004): 215.

5 Siegfried Kracauer'den yaptığım bir çevirideki Almanca deyişe dolaylı göndermeyle. Çevirisi şaka yollu şu uyaktaydı: "Hiç bir şey yapmak istemese de insanın canı, benzetir dünya adamı" [*Indessen: man will nichts tun, und man wird getan.*], Siegfried Kracauer, "Sıkıntı," **Defter**, No. 45 (Kış 2002): 178, not. 9. [aslı: »Langeweile«, **Frankfurter Zeitung 69**, No. 859 (Nov. 16, 1924)]

sal varoluşa ölçü, 'iz'ân' telkin eden, "o şey"den ("*das Daß,*" Aristoteles'teki "*to hóti*") beslenmekte. Yalnızca kendimizin değil, ortalıkta üzerinde konuşulmadan dolaşan, az ya da çok, iyi ya da kötü içimize sinmiş bazı tarihsel-toplumsal kural ve değerlerin ihlâliyle karşılaştığımızda, bundan kendimiz zarar görmemiş bile olsak, "ahlâk" ya da "terbiye diye bir şey vardır" derken o gizli ölçüye, boyuta, kısacası "o şey"e göndermede bulunmuyor muyuz?

"O şey" dedikleri her zaman ikircikli, hiç kuşkusuz. Adorno'nun da bundaki çelişmelerden söz etmesi de aynı nedenle.[6] Bu da bizi tarihsel olarak belirlenmiş toplumsal değerler ve ahlâklı davranış ölçülerini yakından ve somut örnekler üzerinden irdeleme gereğiyle karşı karşıya bırakıyor. Bu kaypak ve karmaşık alanda bizi bilinçli kılmak ve bir duyarlılıkla donatması ötesinde, 'doğru yaşam'ın [*das richtige Leben*] nasıl olması gerektiğine karar vermek için bir "pratik felsefe"ye (Kant) dayanmanın pek de yararı yok. Kant da aynı saptamayı şu satırlarda açıkça yapmaktaydı:

> "İşte böylece, sıradan insan aklının ahlâk bilgisinin ilkesine kadar ulaştık; gerçi bu ilkeyi o, böyle genel bir biçimde diğer şeylerden ayrılmış düşünmez, ama her zaman gerçekten göz önünde bulundurur ve yargılamalarının ölçütü olarak kullanır. Ona hiç de yeni bir şey öğretmeden, yalnızca, SOKRATES gibi, kendi ilkesine dikkat çekince, sıradan insan aklının, bu pusula elinde, karşılaştığı bütün durumlarda neyin iyi, neyin kötü, ödeve uygun ya da ödeve aykırı olduğunu nasıl ayırma-

---

6 Bu bakımdan, özellikle günümüz Türkiye'sinin geniş toplum kesimlerinde dillere pek bir dolanmış şu önüne çıkan her kişinin ters kaçan her davranışını anında 'şerefsiz' olarak niteleme ya da yıkılmayıp ayakta kaldığını haykırarak ilân etme, böylelikle de delikanlılığın kitabını yeniden yazma çabalarını iç çelişmeleriyle ele almak; deyim yerindeyse, 'semptomatik okumayla' bu gibi kalıpların neyi söylediğinden çok, söyleyenlerde aynı *façade* gerisinde hangi toplumsal yitimleri gizlediğini irdelemek gerekiyor. Bu salt günümüze özgü bir yitim değil, tarihin hiç bir döneminde varolmamış bir ahlâk efsanesi belki de,. Bu nedenledir ki, Aristoteles, kaypaklığından ötürü kişisel şeref, tuttuğunu koparma, düşüncesiz kabadayılık ve cesaret içeren *areté* türüne değil, düşünme ve tartmaya dayanan "medeni cesaret" dediğimiz haslete büyük önem atfetmektedir.

> sını bildiğini; dolayısıyla dürüst ve iyi, hatta bilge ve erdemli olmak için hiçbir bilime ve felsefeye gereksinim olmadığını burada göstermek kolay olur. Her insanın yapmak, dolayısıyla bilmekle yükümlü olduğu şeyin bilgisinin, her insanın –en sıradan insanın bile– işi olduğu, pekâlâ önceden kabul edilebilir. Burada, sıradan insan aklında pratik yargılama gücünün teorik olana nasıl üstün, hem de çok üstün olduğunu hayranlıkla görebiliriz."[7]

Demek ki, belirli bir duyarlılık ve yaşamdaki çelişmeleri daha bilinçli görmemize yardımcı olması ötesinde, doğru olanın hangisi olduğu konusunda kendisi baştan kuramsal olan 'pratik felsefe'nin soyut *maxim*'lerinde sağlam bir rehber bulamayacağımız açık. Kant ile Aristoteles'ten de güç alan Gadamer'in 'doğru edimi,' 'yapılması doğru olanı' (*tò déon*; *das Tunliche; 'the right thing to do'*) yani herkesin iyiliğine olduğundan herkesi bağlayıcı o doğru yolu [*àgathòn kai déon*; *gut und bindend*) yukarıda değindiğimiz toplumsal-tarihsel varoluşa içkin 'o şey'de (*tò hóti*; *das »Daß«; 'this something'*) araması çok doğal.[8] Aristoteles'in ahlâk ve siyaset konusunda evrensel yasalar

7 **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Immanuel Kants Werke**, Band IV, herausgegeben von Arthur Buchenau und Ernst Cassirer, Berlin 1922, facsimile ve Türkçe çev. Ioanna Kuçuradi (Ankara: Hacettepe Universitesi Yay. B 24, 1982): 19. Adorno'da daha once değindiğimiz 1963 derslerinin başında ahlâk konusuna giriş yaparken aklında olan bu pasajdır: bkz. Theodor W. Adorno, **Probleme der Moralphilosophie (1963)**: 9-10; 266, Anmerkung des Herausgeber 5. / **Problems of Moral Philosophy**: 1-2; not 5, 82.

8 Etik boyuta ilişkin tartışmamın ardalanında Hans-Georg Gadamer'in şu çalışmalarından da yararlanılmıştır: »Das Ontologische Problem des Wertes [1971]«, **Kleine Schriften, IV: Variationen** (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1977): 205-217; »Probleme der praktischen Vernunft [1980]«, **Gesammelte Werke, Band 2: [Hermeneutik II]** (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1993): 319-329; »Die Idee der praktischen Philosophie [1983]«, **Gesammelte Werke, Band 10: [Hermeneutik im Rückblick]** (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1995): 238-246; »Ethos und Ethik (MacIntyre u.a.) [1985]«, **Gesammelte Werke, Band 3: [Neuere Philosophie I]** (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1987): 350-374; ve özellikle, »Aristoteles und die imperativische Ethik [1989]«, **Gesammelte Werke, Band 7: [Griechische Philosophie III]** (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1991): 381-395 ["Aristotle and the Ethic of Imperatives," **Action and Contemplation: Studies in the Moral and Political Thought of Aristotle**, ed. by Robert C. Bartlett and Susan D. Collins (Albany: SUNY Press, 1999): 53-67.] ve »Zum Problem der Intelligenz«, **Über die Verborgenheit der Gesundheit**

aramak yerine, hayvanlar ve insan-hayvanlar âlemi üzerine çok geniş bir gözlem ve betimlemeler tayfına dayanarak, özellikle en azından kendi tarihsel koşulları için genelgeçer bazı sonuçlara ulaşması da bu nedenle. *Nikomakhos'a Etik*'inde şöyle demekte kendisi: "Çünkü başlama noktası ya da ilk (temel) ilke bir şeyin 'öyle' olduğudur."[9] Bu nedenle, onun gözünde diyelim ki "iyi" fikrini matematiksel bir armoni gibi alıp da pratikteki meselelere uygulamaya kalkmak başarısızlığa davetiye çıkarmaktır. Eflâtun'un hatası da buydu. Bu demektir ki, varsa eğer, genel savların o görünmez ilkenin gizlendiği pratik yaşam ve deneyim alanından çıkmasıdır asıl sağlıklı olan.

Tartışırken açıklığa kavuşacağını umduğum bu saptamanın, tek tek sanat çalışmaları yoluyla 'sanat' için de, hatta belki de çok daha geçerli olduğunu söylemek mümkün. Burada da sanat yapıtlarının, dolayısıyla onlar yoluyla 'sanat' alanının, tıpkı pratik yaşamdaki 'doğru olan'ın kuramsal etik reçetelere ihtiyacı duymayışına benzer biçimde, kendi iç devinim ve çelişkileriyle oluşurken kendi 'doğruluk' ilkesini de oluşturarak, üstüne parmak basılamayacak 'o şey'e işaret etmekte olduğunu, bunu yaparken de herhangi bir 'sanat bilimi'nin [*Kunstwissenschaft*] reçete ve buyruldılarına ihtiyaç duymadığını öne sürebiliriz.[10] Hem ahlâk hem de kendine kaldıramayacağı ölçüde ahlâk misyonu yüklenen modern çağ sanatı için de sözünü ettiğimiz

(Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1993): 65-83. ["The Problem of Intelligence," **The Enigma of Health**: The Art of Healing in a Scientific Age, tr. by Jason Geiger ve Nicholas Walker (London: Polity Press, 1996): 45-60].

9 "*àrkhè* gàr *tò hóti*." Bir başka yerde de Aristoteles benzer biçimde şöyle der: "...; ve olgudur esas şey - odur temel (ilk) ilke. (*tò d'hóti prôton kai àrkhè*.)." *EN* 1095b6, 1098b2; krş. **Nikomakhos'a** Etik, çev. Saffet Babür (Ankara: Ayraç Yay., 1997): 4, 12.

10 "Paralipomena," Theodor W. Adorno, **Ästhetische Theorie** (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1973): 393-94. / **Aesthetic Theory**, tr. by Robert Hullot-Kantor (London: The Athlone Press 1997): 263-64. Nitekim, Paul Klee gibi çağdaş sanatçılar da tek başına teorinin [*Theorie an sich*] sanat üzerine kelâmlarına itibar etmeyerek, onun yerine 'doğru olan'ı sanat çalışmasının bizzat kendinde aramayı tercih etmişlerdir. Bkz. Hans-Georg Gadamer, »Vom Verstummen des Bildes«, **Kleine Schriften II: Interpretationen** (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1967): 234. [İng.: "The Speechless Image," **The Relevance of the Beautiful and Other Essays**, tr. by Nicholas Walker, ed. and intro. by Robert Bernasconi (Cambridge: Cambridge University Press, 1986): 91.]

'o şey' (*tò hóti*; *das »Daß«*; *'this something'*) ya da benzeri geçerli mi, bunu yanıtlamamız şu anda zor.

Günümüzün aşırı örgütlenmiş yaşam biçimlerini, özellikle de iş ve meslek yaşamını etikle donatmak için farklı işkollarında ikide bir ortaya sürülen gündem maddelerinin ve etiği özel bir 'uzmanlık' konusuna giderek dönüştürme çabalarının işlerliği üzerine kuşkularımızı böylece belirttik. Şimdi de sözcüğün kaynaklandığı "*ethos*" sözcüğünü tartışmakta yarar var.

Toplumsal-tarihsel varlığı kendi dilinde yuvalanan ve tam da orada 'barınmaya' çabalayan bir kavmin, bir topluluğun bu çabaya koşut oluşmuş karakterini niteleyen ortak payda, o kavmin toplu yaşayış ve davranışını güden alışkanlıklar, töreler ve gelenekler karmaşası, yani kavmin "*ethos*"udur. Bu günümüzde bile dünyanın birçok yöresinde böyle. Bu sözcüğün açımlanmasına birazdan gelinecek; ama ilk elde bunu Gadamer'in kişisel bir gözlemi ve bu deneyiminden yola çıkarak felsefe-politika bağını irdeleyişiyle başlatalım. Gadamer'den şu alıntı üzerinde durduğumuz noktayı açmamıza yardımcı olacak:

> "[Buradaki] çatışma insanın içinde, sorgulayışlarında, esinlenişlerindedir; yoksa uzmanlığa özgü ihtisaslaşmış bilgi ile bu bilginin pratik yaşamın toplumsal gerçekleri için ne anlama geldiği arasında değil. İnsanlar olarak şeylerin kendi doğal düzeninden o denli uzaklaştık ki, artık doğal bir ethos'u da izlemez olduk. Yunancada *ethos* sözcüğüyle doğanın hem insanlara hem de hayvanlara bahşettiği yaşam tarzı anlatılır. Alışkanlık ve içgüdüsel yönelimler hayvanlar arasında o denli güçlüdür ki, onların tüm davranışlarını belirler.
>
> "Buna bir keresinde kendim de tanık oldum. Kötü geçmiş bir yazdı. Bir serçe çifti balkonumuza yuva yapmışlardı. İkinci yavrularının yumurtadan çıkması epey gecikti. Bu durumda zamanında göç isteği yavruları besleme içgüdüsüne baskın çıktı; ana ve baba serçe zavallı küçük yavruları açlıktan ölmeye terk ettiler. Sonradan küçüklerin kemiklerini yuvada bulduk. Doğa düzeninin diğer yaratıkların davranışına hükmettiğini [yeniden] hatırlatan bir örnek.

İnsan olarak, bizleri yönlendirecek böylesine açık seçik içgüdülere sahip değiliz. [Ama] 'seçme özgürlüğü' adını verdiğimiz bir şeye sahibiz, ya da en azından kendi gözümüzde öyle. Yunanlılar aynı şey için *proatresis* sözcüğünü kullanıyorlardı. Kendi seçtiğimiz yönde davranmanın önkoşulu, soru sorma ve gerçekleştirilemese bile olasılıkları görme yeteneğidir. Elbette olasılıkları görmek için gereken düşgücünden yoksun olanlar kolayca hataya düşmezler. Bu nedenle diyebilirim ki, yalnızca Heidegger ve kendilerine filozof denilenler değil, genelde insanların hepsi hataya düşerler ve esas önemlisi, mutluluk ve parlak başarı peşindeki gizli düşlerinin kurbanı olurlar. Bu da kişinin kendi koşullarını ve diğer insanlarla ilişkilerini nasıl değerlendirdiğine bağlıdır. Her birimiz kendimizi yanlış tartmak ve yanılsamalara [*illusion*] yapışmak tehlikesiyle yüz yüzeyiz."[11]

Çıkar ve iktidar çatışmalarının yüce değerler ardına gizlenerek at koşturduğu *Realpolitik* alanında felsefenin ne denli yetersiz kaldığını tartışan yazısında '*ethos*' ve kişisel 'ahlâk' (=karakter) sorularına geldiğinde işte böyle demekte Gadamer. Örnek çok anlamlı ve biz modernlerin çoktan unuttuğu ama Aristoteles başta, o zamanlar yaşamış çoğu düşünürün tartışmasız kabul ettiği bir gerçeği bizlere hatırlatıyor. İnsan türü dışındaki başka canlıların da [*Lebewesen*] kendi *ethos*'una sahip olduğu ama onlardaki *ethos*'un, dilde kurduğu dünyalarla kendini sarmalayan türümüzden çok daha fazla, doğal güçler ve çevrimlerce (mevsimler, vb) belirleniyor olması. Kuş yuvası örneğinden de anlaşılabileceği gibi, "dilde barınan canlı" (*zôion lógon êchon*) olan türümüze özgü içgüdüler [*Trieb*] yerine, insanda da olağandışı, çok aşırı durumlarda ortaya çıkıveren içtepiyle [*Instinkt*] çok daha fazla yaşasalar da, öteki canlıların bazılarında da gelişmiş bir zaman hissinin [*Sinn für Ze-*

11 Hans-Georg Gadamer, » Politische Inkompetenz der Philosophie«, **Sinn und Form: Beiträge zur Literatur**, XL/1(1993): 8. [İng.: "The Political Incompetence of Philosophy," **The Heidegger Case: On Philosophy and Politics**, der. Tom Rockmore ve Joseph Margolis (Philadelphia: Temple University Press, 1992): 366-67

it], dolayısıyla zaman hissinin insan türünün tekelinde olmadığı gerçeğini reddedemeyiz. Bazı hayvanların kıştan önce yiyecek depoladıklarını düşündüğümüzde, onlardaki 'ölçülülük' ve 'sağduyu'nun (*phronésis*) "zaman" sezgisiyle (*Sinn für Zeit*) bağlantılı olduğuna kısa sürede ayarız. Nitekim, Gadamer de öteki bazı canlılarda da zaman sezgisinin önemli olduğunun altını çizmek için, bunun salt bir bilgi ve tahmin gücü olarak kalmadığına, gerçekte farklı bir düzleme geçiş içerdiğine işaret ediyor; o da –önceden de değindiğimiz gibi– şudur: "*...uzun erimde sabitlenmiş bir amaç için o andaki tatminden vazgeçme yetisi.*"[12]

Buradan çıkarak, salt insan değil diğer canlıların önemli bir kısmının da özellikle yavrularına dönük bir 'derdini anlama/korumaya alma' ve 'ölçülülük/temkinlilik' (Aristoteles'in ahlâk üzerine temel yapıtlarındaki anahtar sözcüklerle: *súnesis* ve *phronésis*) gibi hasletlere sahip olduğunu söylememiz mümkün.[13] Zaten Aristoteles o keskin gözlem gücüyle insan denen canlı türünü öteki hayvanlarla karşılaştırdığında, arılar ve karıncalar gibi toplu yaşayan bazı türlerin yaşama biçimlerini anlatır-

12 »Es bedeutet nicht bloß eine Erkenntnissteigerung, Vorausschau, sondern einen grundsätzlich anderen Status: Anhalten im Verfolgen des allernächsten Zwecks zugunsten eines auf längere Sicht angestrebten, festgehaltenen Zieles.«, Hans-Georg Gadamer, »Zum Problem der Intelligenz«, **Über die Verborgenheit der Gesundheit...**: 68. / "The Problem of Intelligence," **The Enigma of Health...**: 47

13 "İşte bu nedenle, örneğin Aristoteles bazı hayvanların da açık seçik *phronésis* sahibi olduğunu öne sürmüştü. En başta da arıları ve karıncaları, kış için yiyecek depolayan ve insanın gözüyle bakıldığında zamanın farkında olmayı da içeren kestirim yeteneğine sahip hayvanları düşünmekteydi. Zaman hissi – bu müthiş bir şey. Çünkü bu hissin olması yalnızca bilgide, beklenti gücünde bir artışın varolduğuna işaret etmekle kalmıyor, [hayvanlar için] tümden farklı bir yeni durumu da içeriyor. Bunun anlamı ise, uzun erimde sabitlenmiş bir amaç için hemen o anki bir amacın gerçekleşmesinin getireceği doyumdan vazgeçmek demek. [»So sagt z. B. Aristoteles, gewisse Tiere hätten offenkundig auch >phronesis< - er denkt vor allem an die Bienen, an die Ameisen, an die Tiere, die für den Winter sammeln und auf diese Weise, menschlich gesehen, Voraussicht uns das schließt ein: Sinn für Zeit - das ist etwas Ungeheures. Es bedeutet nicht bloß eine Erkenntnissteigerung, Vorausschau, sondern einen grundsätzlich anderen Status: Anhalten im Verfolgen des allernächsten Zwecks zugunsten eines auf längere Sicht angestrebten, festgehaltenen Zieles.«]", Hans-Georg Gadamer, A.g.y.: 67-68. / 47.

ken, ilk ve yüzeysel bir okumayla salt insanlara özgü sanılabilecek *phronésis* sözcüğünü kullanmaktan hiç kaçınmaz. Gene de, alıntıdaki örnekten anlaşılabileceği gibi, zaman hissinin bulanıklaşabileceği ve alışılagelmiş (*ethos*) periyodik davranış kalıplarının, örneğin kuşların yavrularına dönük *súnesis*'in arada bir bozularak, yaşamda kalma önceliği taşıyan hayvansal içtepilerin öne çıkabileceği unutulmamalı.

O zamanlar nerdeyse iç içe şu üç sözcükten ne anlaşıldığı üzerinde durmamız gerekli özellikle bu noktada: sırasıyla, "temkinlilik" ve "ölçülülük" (bir ölçüde "sağduyu") sayılan *phronésis*; "istençli seçim" ya da "seçme özgürlüğü" sayılan *proaíresis*; ve de özellikle toplumdaki genel ve geçerakçe "doğru karar vermek için gereken 'zihin açıklığı,' aklı başındalık,' 'sağduyu'" olarak niteleyebileceğimiz *sophrosuné*.

İnsanın doğal çevresine uyum göstermede belki de en zayıf ve bu yüzden 'teknoloji' geliştirmek zorunda kalmış tek canlı olarak seçim özgürlüğüyle (*proaíresis*) yüz yüze kalması ise -aşağıda açacağımız gibi- türümüze ilişkin en önemli saptama. Çünkü, diğer hayvanların tersine, doğaya uyumda doğrudan bedenlerimizin işleyişiyle değil, çevremizden seçtiğimiz ya da daha ileri bir aşamada yapay olarak ürettiğimiz bedenimizin uzantılarını, alet ve avadanlıkları ve asıl *tékhne* sayılması gereken bilgi ve becerileri kullanmaktan başka çaremiz yok. 'Seçiş'in önemi de burada; çünkü sözgelimi avda kullanılacak ve amaca en uygun taşın seçimi yalnız anlamları üzerine uylaşılan seslerle en yalın iletişimi, giderek de dillerin oluşumunu zorlamakla kalmıyor. Verili sınırlı koşullar içinde yer alan seçme 'özgürlüğü' yani *proaíresis* 'değer'lendirme yoluyla da hem yapmak (burada amaç dışımızda) hem de davranmak/eylemek (burada amaç içimizde) şeklinde iki yönde işliyor. Bu nedenledir ki, birincisinin yani düşünüş (*noêsis*) yüklü yapma/üretme (*poíesis*) faaliyetinin *tékhne* üstünden bilgi birikimine, sonunda da günümüzün teknobilimine ulaşan uzun yolu açtığını, ikincisinin yani etmek/eylemek (*praxís*) fiilinin ise birlikte yaşamayla gelen gelenek ve alışkanlıkların (*ethos*), dolayısıyla kişi karakterinde (*ēthos*) içselleşen 'değer'lerin ve sorumluluk-

ların, sonunda da siyasetin kaçınılmaz bir parçasını oluşturduğunu söyleyebiliriz.[14]

---

14 Bu konuda Georg Lukács'ın yaptığı ontolojik belirleme çok önemli: "Burada gene çok basit bir gerçekle karşı karşıya olduğumuza inanıyorum. Daha önce de değindiğim ilkel insan diyelim ki bir tür taş seçti. Bir taş ağaç dalını kesmeye uygun da öteki taş değil; işte bu uygun ya da uygun-değil olgusu, organik doğada raslanmayan tümüyle yeni bir soruyu karşısına dikiyor insanın...İnorganik doğa açısından hiç bir anlamı yoktur bunun; oysa çalışmanın en basit biçiminde bile yararlı ya da yararsız, [amaca] uygun ya da uygun değil sorunu daha baştan bir değer kavramı içermektedir...Kanımca buradadır değer dediğimiz şeyin ontolojik kökeni ve işte bu değerli ya da değersiz karşıtlığından tümden yeni bir kategori ortaya çıkmaktadır; bu da özünde toplumsal yaşamda neyin anlamlı neyin anlamsız olduğudur. Tam da burada koskoca bir tarihsel süreçle yüz yüzesinizdir. Anlamlı yaşam topluma uymayla aynı şeydi işin başında; uzun sure de böyle kaldı. Örneğin Termopylai'de ölen Sparta'lılar için dikilen yazıtı düşünün: onlar için anlamlı yaşam kendi yasalarına boyun eğmek ve Sparta uğruna ölmekti. Daha antik kültürde belirli çelişmeler vardı. Toplumsal yaşamın en heterojen karmaşalarında bile insan birleşik bir biçimde eylemde bulunmak zorundadır; çünkü kendi yaşamını da üretmesi gerekmektedir. [»Ich meine, es geht wiederum um etwas sehr Einfaches. Der Urmensch, von dem ich früher ausgegangen bin, las irgendwo Steine auf. Der eine Stein ist geeignet, einen Ast zu schneiden, der andere nicht, und diese Tatsache, –geeignet oder nicht geeignet– ist eine vollkommen neue Fragestellung...Das ist vom Standpunkt der anorganischen Natur her vollständig gleichgültig, während in der Setzung der allereinfachsten Arbeit aus dem Problem von Nützlich und Nicht-Nützlich, von Geeignet und Nicht-Geeignet ein Wertbegriff entsteht...Hier ist meiner Ansicht nach die ontologische Quelle dessen, was wir Wert nennen, und aus diesem Gegensatz des Wertvollen und Nicht-Wertvollen etsteht nun eine vollkommen neue Kategorie, die sich darauf bezieht, was im gesellschaftlichen Leben ein sinnvolles oder ein sinnloses Leben gewesen ist. Hier haben Sie einen großen historischen Prozeß vor sich, in dem das sinnvolle Leben ursprünglich und noch lange einfach mit dem gesellschaftlich konformen Leben identisch war. Nehmen Sie etwa die berühmte Grabschrift der Spartaner, die bei Thermopylae gefallen sind: sinnvolles Leben war für sie, für Sparta fallen, fertig. In der antiken Kultur entstehen schon bestimmte Gegensätze. Der Mensch muß in den verschiedenartigsten Komplexen des gesellschaftlichen Lebens einheitlich handeln, denn er muß doch sein eigenes Leben reproduziert.«]" **Gespräche mit Georg** Lukács, Herausgegeben von Theo Pinkus [Wolfgang Abendroth, H. Heinz Holz, Leo Kofler] (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag, 1967): Erstes Gespräch mit Hans Heinz Holz: »Sein und Bewusstsein,« 22-23. [**Conversations with Lukács**, ed. by Theo Pinkus [with Wolfgang Abendroth, H. Heinz Holz, Leo Kofler] (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1974 [1967]): Conversation with Hans Heinz Holz: "Being and Consciousness," 30. Bu konuşmanın Afşar Timuçin tarafından yapılmış önceki bir çevirisi için bkz. **Felsefe Dergisi**, No.3 (Nisan-Haziran 1978): özellikle ss. 53-4.] Söz konusu yazıtın savaşta düşen Sparta'lılara ayrılan kısmında şu sözlere yer verildiğini Herodot nakletmektedir: "Ey yabancı, git de söyle Lakedaimonlulara / Onlarin buyruklarini yerine getirdigimiz-

Bizim bu yazıdaki derdimiz de esas bu ikinci, girift ve sancılı sorunlarla bezenmiş işleyiş ve bu arada söz konusu toplumsal-tarihsel işleyişteki değerler ve ahlâk ve sonunda kaçınılmaz gelen siyaset boyutunun günümüzde 'sanat' alanıyla ilgisi. Bu nedenle, sanırım farklı bir yerde görülmesi gereken alışkanlıklar, töreler vb. anlamında Antik Hellas'da kullanılan '*ethos*' ile aynı sözcüğün başındaki harfin değişmesiyle türeyen, kişi karakteri demek olan *ēthos* sözcüğü[15] arasındaki bağı da burada kısaca ele almakta yarar var. İlk elde de, özellikle bu konuda Gadamer'in başvurmaktan vazgeçemediği Aristoteles'in –onu birazcık okumuş hangimiz için tersi doğru ki?– kullandığı, bir kısmı yukarıda verilen anahtar sözcükleri yeniden düşünmek zorundayız. Bu noktayı biraz daha açmak gerekiyor; şöyle ki:

En eski dönemlerden beri insan topluluklarının yaşamını düzenleyen geçerli kurallar ille de yasalar olmayıp, insanların uylaştığı ve kullanımda olan düzenliliklerdi de. Antik Hellas'da *nómos*'un da böyle bir uylaşımsal (*katà sunthéken*) cephesi vardır. Bütün bu düzenliliklerin iletişim yoluyla paylaşılmasına,

---

den yatıyoruz burada. [*ô xein', ângéllein Lakedaimonîois hôti têide keîmetha toîs keinôn rhêmasi peithómenoi.*]" Burada bilgisine danıştığım Tansu Açık'ın önerisiyle, yazıttaki bu iki dizenin "Homeros'un altılı biriminden türeme olan 'elegeia' tartısına (bir altı, bir de kabaca beş birimli tartı)" daha uygun bir çevirisini kullandım. [Bir başka çevirisi için bkz. Herodot Tarihi, çev. Müntekim Ökmen, Yunancasıyla krş. ve sunan, Azra Erhat (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1973),Yedinci Kitap (*Polymnia*), 228.2: 457].

15 Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'inde (Kitap II başı, 1103a14 vd.) kişide tamyetkinliği (=mükemmeliyet; *àreté*) ikiye ayırırken, iki sözcük arasındaki akrabalığa da değinir. Ona göre, yoksulluk vb. nedenlerle eski Yunan'da *pólis* yasalarına (*nómos*) bağlılık yanında çok büyük önem verilen bu haslet (bkz. sürgündeki Sparta kralı Demaratos'un Pers hükümdarı Kserkses'e Hellas'da *àreté* ve sağlam yasaların hükmüne [*nómos ischuros; despotês nómos*] bağlılık üzerine söyledikleri, Herodot Tarihi, 7. Kitap [*Polymnia*], 102, 104.) yani *àreté* iki tür olabilir: Birincisi, zamanla eğitim ve deneyimle gelişerek düşünce alışkanlığı kazanan karaktere (*dianoetiké*) özgü *àreté*; ikincisi ise kavmin süregelen töreleri içine doğmuş olmakla gelen ve kişinin henüz eğitim ve deneyimle yontulmamış karakter dokusu ve ahlâkına (*ètikè*) dayanan *àreté*'dir. Geçmişte gücüne güvenerek girişilen kör atılganlığın kent-devletlerinde ne sonuçlar verdiğini iyi bilen Aristoteles, düşünmeksizin, kör cesaretle hemen tuttuğunu koparmaya, kaba güce sapabilen bu ikinci tür *àreté*'ye itibar etmez; arada da iki akraba sözcük hakkında bizi şöyle bilgilendirir: "oysa karakter yetkinliği (*ètikè*) törelerin,alışkanlıkların (*ethos*) ürünü olup, gerçekte de adını ufak bir biçim değişikliğiyle bu sözcükten almıştır." Krş. Nikomakhos'a Etik: 23.

dolayısıyla varlığına evsahipliği eden dil için aynı şey daha baştan geçerli.[16]

Aristoteles'in sağlam teşhisine dayanan Gadamer, bu nedenle, toplumsal yaşamın mutlak anlamda yasalar olması gerekmeyen, kullanımdaki düzenliliklerin hükmü altında sürdürüldüğünün altını çiziyor. Bu düzenliliklerin ahlâkla iç içeliğine gelince:

> "Aristoteles bu düzenlilikleri betimlemek için sonradan 'etik' sözcüğünün türeyeceği bir sözcük buldu: *ethos*. '*Ethos*' insanın ikinci doğası haline gelmiş olan bir alışkanlıktan öte bir şey değildi başlarda. Hayvanların da alışkanlıkla sürdürdükleri yaşamlarından söz ederiz. Ama ne zaman *ethos* ve etiğin olasılığından dem vursak, demek istediğimiz salt 'yerleşmiş alışkanlıklar'dan ötede, daha fazla bir şeydir. Anlatmak istediğimiz, kişinin kendini nasıl taşıdığı, nasıl açıkladığı, nasıl kendi adına konuştuğudur. İşte insanın seçim yapıyor, hele –deyim yerindeyse– tüm yaşamının 'sorumluluğunu üstleniyor' olması onun için hem en büyük onurdur hem de en büyük yıkım.
>
> Yunanlıların bu üstlenmeyi anlatmak için kullandıkları sözcük *proaíresis* idi."[17]

---

16 Her zaman dikkate alınmayan bu yalın gerçeği Gordon Childe, klâsikleşmiş *Tarihte Neler Oldu* [1942,1954] başlıklı yapıtında şöyle dile getirmekteydi: "İnsan toplumlarında öğretim örnek yoluyla olduğu kadar reçetelerle de yürür...Anlaşma yoluyla sesler sözcüklere, grubun öteki üyelerince de bilinen eylem işaretleri ve nesnelerle olayların simgelerine dönüşürler (Bu arada hatırlayalım ki, daha zor da olsa jestlere de aynı yolla anlamlar yüklenir.)... En ilkel vahşilerde bile kullanılan çoğu sözcük ile sözcüğün belirttiği şey arasında görünürde bir benzerlik yoktur. Sözcükler tümüyle uylaşımsaldırlar; yani onları kullanan toplum üyeleri arasında bir tür örtük anlaşmayla tümüyle yapay olarak kendilerine yüklenen anlamlar taşırlar. Bugün kimyacılar bir konferansta yeni bir elementin adında anlaştıklarında aynı süreci apaçık görürüz." V. Gordon Childe, **What Happened in History** (Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1964): 16-17 [yer yer atlamalar olan bir başka çeviriden de yararlandım; bkz. **Tarihte Neler Oldu**, çev. M. Tunçay ve A. Şenel (Ankara: Odak Yay., 1974): 22-23]. Dilin bu 'uylaşımsal' yanı Aristoteles'ce de önceden şöyle dile getirilmiştir: " 'uylaşımsal olarak' dedik (*tò dè katà sunthéken*), çünkü adların (*ónoma*) hiçbiri doğal değil, ad oluşları simge olmakladır." Aristoteles, **Yorum Üzerine** [*Peri Hermeneias; De Interpretatione*], Çev. Saffet Babür (Ankara: İmge Kitabevi Yay., 1996): 2.

17 »Aristoteles fand dafür das Wort, von dem das Wort Ethik abgeleitet ist: Ethos. >Ethos< ist zunächst nichts weiter als zur zweiten Natur gewordene Gewöhnung. So reden wir auch von den Lebensgewohnheiten der Tiere.

Bu göz önünde tutulduğunda, Aristoteles'in gözünde 'temkinlilik' ve 'ölçülülüğün' (*phronésis*) insanlarda dilin içine gömülü pratik bir usyürütüş, deyim yerindeyse, salt 'biçimsel' bir yeti olarak kalmayan, bir tür *substantive* 'ustortusu' olduğu söylenebilir. Dilin içine doğduğundan, "dünya" [*Welt*] kurma yükünü taşımak zorunda olan, üstelik bu yeteneğe sahip bulunan tek canlı olan insan-hayvan, önüne dikilen ya da koyduğu özgül erekler doğrultusunda salt kurnaz ya da ussal yollar ve araçlar bulmakla, yalnızca pratik çözümler üretmekle yetinmez. Dolayısıyla, *phronésis*'in içinde erek yönünde atılan adımların sorumluluğunu kişinin taşıması gibi bir boyut da vardır. Böyle olunca da, pratik temkinlilik, ölçülülük ya da sağduyu denilen şey, basit bir açıkgözlülük, kurnazlık olmanın ötesine geçmekte, doğru bulunduğunda toplumun genel ölçüsüne (*sophrosuné*) uymak, haksız bulunduğunda da karşısında direnme cesareti göstermek gibi değerler yüklü bir başka nitelik kazanır. Bu nedenledir ki, der Gadamer, Aristoteles *phronésis* denen hasleti *deinótes* yani 'korkulur,' 'kötü' anlamını da çağrıştıran o karanlık, tekinsiz elçabukluğu-marifetliliğin, o anki kişisel yarar için her duruma uymak yönünde işleyen ilkesizliğin karşısına dikmekle kalmamış, üstüne de yerleştirmiştir.[18]

Wenn wir dagegen von Ethos redden und von den Möglichkeiten der Ethik, meinen wir mehr als bloße >gefestigte Gewohnheiten<. Wir meinen ein Sich-Verhalten und eine Haltung, die über sich selber Rede zu stehen vermag, die sich zu verantworten vermag. Das ist die ungeheure Auszeichnung und zugleich die ungeheure Gefährdung des Menschen, daß er der Wählende ist, so sehr, daß er sein ganzes Leben sich sozusagen >vornimmt<. *Prohairesis* ist der griechische Ausdruck dafür.«, Hans-Georg Gadamer, »Kultur und Wort [1980]«, **Lob der Theorie: Reden und Aufsätze** (Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983): 16-17. [İng.: "Culture and Word," **Praise of Theory: Speeches and Essays**, tr. by Chris Dawson (New Haven: Yale Univ. Press, 1998): 8.]

18 »(in der Politik der gesinnungslose Opportunist, im Wirtschaftsleben der Konjunkturritter, dem nicht zu trauen ist, im gesellschaftlichen Bereich der Hochstapler usw.)«, »Zum Problem der Intelligenz«, 69 / "The Problem of Intelligence," 48. Açıkçası, Gadamer günümüzü de düşünerek, siyasi, iktisadi, toplumsal alanlardan hepimizin bildiği ve bazılarımızın oynadığı *deinótes* durumuna örnekler getirmektedir: anı kurtaran ('dün dündür, bugün de bugün') ilkesiz siyaset adamı, milletin parasıyla cebini dolduran, güvenilmez kişi ve kuruluşlar, kendilerine duyulan güveni kötüye kullanan üçkağıtçılar gibi.

Gene de bu konuda aşırı iyimser olmamak, antik çağda *phronésis* denen kişisel hasletin, *sophrosuné* gibi bir ortak ve yüzer ölçünün, hatta felsefe metinleri etkisinde 'erdem' diyegeldiğimiz sihirli *sophía* sözcüğünün bile cazibesine pek kapılmayıp, bu ve benzeri sözcüklerin kadim zamanın akışı içinde bile 'ustalık' vb. farklı ve kayan anlamlarda kullanıldığını (örneğin, *İlyada*, 15, 410 – 415; *Herodot Tarihi*, yaklaşık 15 yerde), bu gibi sözcükler altında kolayca başka emellerin, hesapların, dolayısıyla o açıkgöz ve ürkünç *deinótes* durumunun dahi gizlenebileceğini bilmek, bu hususta uyanık olmak zorundayız.[19] Böylesi bir dikkat yanında, *phronésis* ile *deinótes* arasında seçimin bir yerde kişi istencine bırakıldığını da gene şu *proaíresis* sözcüğünden çıkarmak, Gadamer'in belirttiği gibi, her seçişin de bir yükümlülük, sorumluluk getirdiğini anlamak için fazla düşünmek gerekmez. Yaşamın bir hesap ve tartı işi olduğu çoğu metinlerden belli olan antik çağda, bütün oynaklığına karşın sözcüklere olumlu bir yükleme yapılmasının nedeni, kent-devletlerinin her daim kaos, kargaşa içine yuvarlanma tehlikesiyle yüz yüze bulunmasıydı.[20] Sürekli arzulanan düzenin (*kós-*

---

19 Bu konuda iki örnek inceleme için bkz. Peter Green, "War and Morality in Fifth-Century Athens: The Case of Euripides' *Trojan Women*" **The Ancient History Bulletin**, XIII/33 (1999): 97-110 ve John R. Wilson, "*Sophrosyne* in Thucydides" **The Ancient History Bulletin**, IV/3 (1990): 51-57 Ek olarak bkz. A. W. H. Adkins, **Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece: From Homer to the End of the Fifth Century** (New York: W. W. Norton & Co., Inc, 1972); özellikle *deinótes* üzerine bkz. s. 101.

20 Günümüzde ahlâk üzerine kentsoylu 'hümanist' kelâmlarının üstünde fazla düşünmek istemediği bu gerçekle antropolog ve sosyologlar bir çok alan çalışmasında yüzyüze kalmışlar, hatta literatüre geçen bazı kavramlar icad etmişlerdir. Bir örnek olarak Edward C. Banfield'in İtalya'nın güneyindeki çok yoksul ve hiç kimsenin kendi hanehalkının o anki maddi çıkarı ötesinde ortak yarara dönük olmadığı bir köyde (sahte adıyla, Montegrano) 1954-55'de yaptığı alan çalışması sonucu sosyal bilimlere kazandırdığı "*amoral familism*" kavramını verebiliriz. 'Ahlâk-dışı ailecilik' demenin içeriğini tam veremeyeceği bu sözcükle ne demek istediğini Banfield şöyle anlatır: "Bu yetersizlik... '*amoral familism*' denen bir *ethos*'dan doğmaktadır. Onu doğuran ise şu üç şeyin bir arada işleyişidir: yüksek ölüm oranı, toprak kullanımını belirleyen koşullar ve de geniş aile kurumunun yokluğu." **The Moral Basis of a Backward Society** (Glencoe, Illinois: The Free Press, 1958): 10. Banfield bu arada "ethos" kavramını William Graham Sumner'ın bilinen kitabı *Folkways*'de verdiği tanıma uygun anladığını da belirtir; o da şöyle: "bir

mos) hep kısa ömürlü ve alabildiğine kırılgan olduğu, en azından Atina'da Solon yasalarına duyulan gereksinmenin de gösterdiği gibi, yasaların koruması altında her özgür kişinin kentinin siyasetine katılabilmesi (*ìsonomía*) ve adalet (*díke*) yoluyla yerleştirilmeye çalışılan düzen, barış ve huzurun herkeste ortaya çıkabilecek o korkulur *deinótes* nedeniyle yıkılabileceği zor yoldan öğrenilmiş bulunuyordu. Atina'da kısa ömürlü trajedi *genre*'ının (M.Ö. V. yy. sonu), ardından da onun yerini alan felsefenin ortaya çıkmasına yol açan bağlamlar düşünüldüğünde, bunların söz konusu tehlike karşısında kentlerin toplumsal-siyasi yaşamına müdahaleler olduğu görülür.[21] Aksi takdirde, *deinótes* salt kişiler düzeyinde değil, kolaylıkla kentte yaşayan insan ve gruplar ya da kentler arasında aşırılık ve taşkınlığa (*húbris*) yol açabiliyor; bu ölçüsüzlük de hemen ardından tepki olarak gözükara, çılgın şiddeti (*àte*)[22] doğurarak yıkım geti-

grubu öteki gruplardan ayırdeden ve kendi kılan kullanımlar, fikirler, standard ve kodların toplamı." Giderek denilebilir ki, mutlak değil göreli anlaşılması gereken "*amoral familism*" salt söz konusu çözülen köydeki çekirdek aileler için değil, zor koşullarda ayakta kalmaya çalışan tarihteki tüm insan birim ve toplulukları için de geçerlidir. Özellikle modern çağda çözülme sürecine giren toplumları niteleyen bu gibi ahlâk-dışı görülebilecek davranışlara verilebilecek en sıcak örnek, bazı yabancı TV muhabirlerinin de hayretle farkettikleri gibi, uzun süredir savaş yaşayan Afganistan'da köylülerin ve kentlilerin zaten kırılganlaşmış yaşamlarını daha az zararla sürdürebilmek hesabıyla, güçten düşen tarafdan güçlenen öteki tarafa hızla geçiyor olmaları; gene de ezilmekten kurtulamayışları.

21 Jean-Pierre Vernant & Pierre Vidal-Naquet,, **Myth and Tragedy in Ancient Greece**, (New York: Zone Books, 1990): özellikle 7-11.

22 Aristoteles başta gelmek üzere, 'can,' 'ruh' (*psuch*) üzerine onca şey yazılan eski Hellas'da bu gibi sözcüklerin günümüzdeki gibi psikolojik anlamda anlaşılmadığını, tersine fizyolojik diyebileceğimiz, bedene (*sôma*) özgü nitelikleri anlattığını unutmamak gerekiyor. Türkçe 'kan beynine sıçramak' ifadesinde de beden-ruh ayrımı öncesine özgü benzer bir anlatımı görebiliriz. Bu konuda sağlam bir tartışma için bkz. Azra Erhat, **İşte İnsan/Ecce Homo** (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1969): 13-50; E. R. Dodds, **The Greeks and the Irrational** (Berkeley and Los Angeles: Univ. of California Press, 1951): 1-22; Alasdair MacIntyre, **Whose Justice? Which Rationality?** (Notre Dame, Indiana: Univ. of Notre Dame Press, 1987): özellikle 15-21. 'Can' demeyi seçtiğim *psuch* 'nin dilde ortada dolaşıp, şeylere can veren bir 'yaşam soluğu' olmaktan çıkarak insan *sôma*'sına hapsolması, Hellas'daki kent-devletlerinde toplumsal mücadeleler sonucu siyaset alanının belirmesiyle çok yakından ilişkilidir. Bu konuda bkz. Jean-Pierre Vernant, "Psuch: Simulacrum of the Body or Image of the Divine" ve "Individual within the City-State," **Mortals and Immortals**, ed. by

riyordu. Bu istenmeyen durum karşısında içi boş 'etik' reçetelerin değil, 'doğru edimin,' 'yapılması doğru olanın' (*tò déon*), zamanının toplumsal-tarihsel varoluşuna içkin 'o şey'in (*tò hóti*) kılavuz alındığını görmek zor değil. Aristoteles'in de ölçülü ve aklı başında birinden (*phrónimos*) yalnızca doğru araçları bulmayı bilmesini değil, doğru amaçlara da tutunmasını beklemesi bundan ötürüydü.[23] Gadamer'den alıntıdaki 'tür'ümüze özgü 'seçme özgürlüğü'nün de şimdilerde anlaşıldığı gibi salt 'özne'nin iyi ya da kötü niyetine indirgenerek değil, hâlâ bu ince ayrıntı göz önünde tutularak anlaşılması gerek, sanırım.

Bunun yalnızca tarihteki her tür insan üretim/yapımında (*poíesis*) değil, toplumda kişi edim/eylemleri (*praxís*) için de geçerli olduğunu söylemek zorundayız. İster dışımızda bir şeyi hedefleyip tasarlayarak üretelim, ister hedefimiz varolan kişisel karakterimiz ve ahlâkımızla bizzat kendimizi ilgilendirsin, hedeflenen son nokta, yani erek (*télos*) her doğuş, üreyiş, gerçekleşimin başlangıcında yer alır. Bu ise toplumsal-tarihsel bağlamın yaşam kuralları, normları ve, çağdaş sosyal psikologların ifadesiyle, bu normların duygusal ağırlık kazanması sonucu oluşan 'değer' ölçülerinden bağımsız düşünülemez. Ama bunu da iki cephesiyle birlikte düşünmek gerekiyor. Çünkü bir yanda toplumun, kültürün vb. ahlâkı, töresi derken bugünkü bildik anlamıyla 'değer'lere göndermede bulunuyoruz; öte yandan, yukarıda Lukács'dan alıntılandığı gibi, kaynağı ve *genesis*'i düşünüldüğünde pratikte en işe yarar taşın mağara adamınca seçilmesi bile bir bilgiye yol açmak yanında, bir 'değer' oluşumuna işaret etmekte. Çünkü, bu çaplı düşünür dar görüşlü disipliner yaklaşımlar ve kabak tadı veren epistemolojler yoluyla değil de, varlık üzerinden gitmeyi, dolayısıyla ontolojiyi savu-

---

Froma I. Zeitlin (Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 1991): 186-192; 329; krş. Bruno Snell, **The Discovery of the Mind: The Greek Origins of European Thought**, Eng. tr. by T. G. Rosenmeyer (New York: Harper Torchbooks, 1960 [Alm. 1948]): özellikle 1-70; 153-190. Ayrıca, Jürgen Gebhardt, "The Origins of Politics in Ancient Hellas: Old Interpretations and New Perspectives," **Sophia and Praxis: The Boundaries of Politics**, ed. by J. M. Porter (Chatham, N. J.: Chatham House Publishers, Inc., 1984): 1-34, özellikle 19-21.

23 *EN* 1145a1-5; krş. **Nikomakhos'a Etik**: 129.

nurken, bilginin/bilimin en başta bir ereğe, amaca en uygun taşın seçilmesiyle başladığı, giderek de bağımsız ve dolayımlı bir toplumsal aygıta dönüştüğünün altını çizmekteydi. Bu ontolojik ele alışın temelinde de en geniş anlamıyla insan toplumunun kurucu atomu saydığı 'çalışma' (emek) yatmaktadır.

Tartışmamız sanat çalışmasına döndüğünde de aynı ele alış ardalanda işliyor olacak; ama şimdilik denilebilir ki, her tür çalışmada yalın ya da karmaşık nedenler zincirinin harekete geçmesi için önce ereksel tasarımlarda bulunulması gerekiyorsa, şu basit seçilen taş örneğinde bile amaca uygun, işe yarar taşı diğer taşlar arasından seçmek o taşa bir 'değer' biçmektir. İnorganik doğa (varlık) düzeyi için söz konusu bile olamayacak bu yeni durum toplumun ortak sıvası sayılabilecek kurallar ve değerleri de beraberinde getirdiğine göre, toplumsal varlığın tarih serüveninde karmaşıklığı giderek artan yepyeni bir soru gündeme gelmiş demektir.

Aristoteles'in de kaçınılmaz gelip dayandığı, tarihsel bir toplumdaki ahlâk dokusu ve ahlâkı ilgilendiren değerler, sorumluluklar ile siyasetin iç içeliği, bir sorun olarak bizim de karşımızda. Gadamer'in de değinmeden edemediği Max Weber'in "inanç/iman etiği" [*die Gesinnungsethik*] karşısında önemini vurguladığı "sorumluluk etiği" [*die Verantwortungsethik*] hakkında geçerken bir iki söz etmek gerekir öyleyse. Kanımca bir istenç türünden başka bir şey olmayan ve adına 'iyi niyet' [*der gute Wille*] denilen, çabucak silinivermeye yatkın şeyden çok yaşamanın hesap-kitabıyla ilgili anlaşılması gereken "sorumluluk etiği"nin günümüzde tümüyle silindiğini savunacak değiliz. Gadamer'in doğru bir saptamasıyla, böylesi bir sorumluluğun zaten 'ethos' olarak bilinen bilişsel/normatif toplumsal dokunun hamurunda bulunduğunu yukarıda gördük. Eğer biri kendi hak ve çıkarlarını sürekli gözetip, hep başkalarınınkinden önceye koyup duruyorsa, birileri ona sorumluluklarını er geç bir biçimde hatırlatırlar. Ama günümüzde esas sorun şu: eskinin cemaat yapılarından koparak modern ve özellikle kentli dünyanın anonim bağlamları içine savrulmuş bulunan bireyin unuttuğu ya da bilerek görmezden geldiği sorumlulukla-

rını, hele olağanüstü koşul ve dönüşümlere sahne durumlarda ona kim ya da hangi kurum hatırlatacak? Gadamer de yukarıda verilen alıntının kaynağında, I. Dünya Savaşı'nın getirdiği yıkımla Almanya'nın içine düştüğü genel toplumsal-siyasal-ahlâkî bunalımın altını özellikle çizmekte, bunu da Weber'in "sorumluluk etiği"yle, daha doğrusu, bu etiğin yitip gidişiyle ilişkilendirmekteydi.[24] Heidegger gibi çaplı düşünürlerin yazdıklarını bile şimdinin kültür pazarında cilalı sermayeye dönüştüren, sözde 'ironik,' gerçekte ise alabildiğine 'hiçlikçi' çabaların kurnazca yüzleşmekten kaçındığı şeye, yani tam da dünyada ve maşallah sağlam adımlarla bizde de yaşanan "ethos" dokusundaki parçalanmanın özüne Gadamer'in işaret ediyor oluşu, bu alandaki 'bellek yitimi'mizin de bir göstergesi sayılmalı.

Eminim, kimilerinin gözünde bunun hiç bir önemi yok; sorulması da gereksiz. Jean Beaufret'nin II. Dünya Savaşı ertesinde Heidegger'e yönelttiği, düşüncesinde 'etiğin' nerede durduğu sorusuna düşünürün yanıt olarak kaleme aldığı o uzun "Hümanizma üzerine Mektup"tan koparılmış fragmanlarla bu kayıtsız konumu desteklemeye kalkışanlar bile çıkabilir, giderek. İşin fazla kolayına kaçmak olmaz mıydı ama bu?

Oysa ben "Batı metafiziği"yle özdeş tuttuğu felsefe yanında Batı-dışı düşünce tarzları da düşünüldüğünde, bu yaban düşünürün Varlığın –ki bu ne Tanrı ne de kozmik bir plandır– ses-

---

24 "Almanya'nın bu dönemde insanı şaşırtacak ölçüde siyasallıktan arındırılışı [*Entpolitisierung*] Max Weber'in 'sorumluluk ahlâkı' diye bir ifadeyi öne sürmesine yol açtı. Sanki her tür etiğin özünde sorumluluk yatmıyormuş gibi! [*Als ob Verantwortlichkeit nicht der Kern aller Ethik wäre!*] Her ne olursa olsun, etik yalınca bir inanç sorusu [*keine Frage der bloßen Gesinnung*] değildir; o aynı zamanda doğru davranış ve bu nedenle kişinin yaptıklarının ve atladıklarının doğurduğu sonuçların sorumluluğunu kabul etmesi anlamına gelir. İnsanların Kant'da (bu arada yanlış bir biçimde) buldukları 'ilke [inanç] etiği' [»*Gesinnungsethik*«] gerçekte Almanya'daki siyasi zayıflık ve dayanışma yokluğunun ifadesinden başka bir şey değildi. Bu zayıflık ondokuzuncu yüzyılın yetkeciliğe yatkın Alman burjuva toplumunun [*bürgerliche Gesellschaft*] hastalığı haline dönüştü. Göründüğü kadarıyla, bu aynı zamanda laikleşmesi inançlarının daha şiddetli savunulması ve sonunda ilke ve vicdan konularında katılaşmasıyla beslenen Protestan dininin zayıflamasıydı da. Sonuçta esas olarak diyebilirim ki, her birimiz taşımamız gereken sorumluluğu önünde sonunda kendimizde buluruz. [*Die Verantwortung, die wir alle tragen, erfährt am Ende jeder an sich selber und verbirgt er vor sich selbst.*]" A.g.y.: 11-12 / 369.

siz çağrısını dinleyebileceği umuduyla dalıp içinden pek de çıkamadığı düşünce patikalarına grime cesareti gösterildiğinde, ısıtılıp sofraya sürülen eski 'etik' tabaklardan kökten ayrılan yepyeni ve şablonsuz bir *ethos* üzerine düşünmenin olası hatta belki de zorunlu olacağını sanıyorum. Hem pratiğe taşındığında (örneğin bizzat Heidegger'in kendinde) sapkınlaşma eğilimi sergilese de... Zaten yazgısı yersiz-yurtsuzluk olan 'beşer'in sürekli şaştığı şu yeryüzünde şimdiye dek 'iman etiği' yüklü sert bir eylem planına dönüşmüş hangi etik gösterilebilir ki, sapkınlaşma eğilimi sergilememiş olsun.

Heidegger etik sorusunun felsefe açısından çözümsüz olduğunu Beaufret'ye yazdığı bu mektupta açıkça belirtmektedir hiç kuşkusuz.[25] Ama bunu yaparken de Herakleitos'dan dolanarak, bizlerin çarçabuk çağdaş öznelliğe hapsettiğimiz 'ahlâk' ve 'karakter' konusunda, onun ünlü deyişinin (Frag. 119; Diels-Kranz tasnifi) o çağlarda hiç de bizlerin 'modernce'ye çevirdiğimiz gibi anlaşılmadığına getirir sözü. Kişi karakteri (*ēthos*)

---

25 M. Heidegger, »Brief über den >Humanismus< «, **Wegmarken**, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996): 313-364. [İng.: "Letter on Humanism," **Basic Writings**, expanded ed. by D. Farrell Krell (New York: HarperCollins, Pubs., 1993): 217-265.] Örneğin şu ifade: "'Değerler' karşısında konuşuyoruz diye insanlar insanlığın en yüce niteliklerini böylesine aşağılama cüreti gösteren bir felsefeden [*eine Philosophie*] dehşete kapılıyorlar. Onların gözünde değerleri yadsıyan böyle bir düşüncenin [*ein Denken*] bir adım ötede herşeyin değersiz olduğunu ilan etmesinden daha 'mantıklı' bir şey olabilir mi? (346/249)...Insanlar her yerde 'hümanizma,' 'mantık,' 'dünya,' 'Tanrı'dan sözedildiğini duyarken, bunlara bir karşıtlıktan [*Gegensatz*] sözedildiğini de duyarlar. Bu sözcüklerle tanışıktırlar ve olumlayarak benimsemişlerdir. Ama söylentiler [*Hörensagen*] nedeniyle pek de kasıt olmaksızın hemencecik sanarlar ki, bir şeyin karşısında konuşulan şey otomatikman ilkinin olumsuzlamasıdır ve bu 'olumsuzlama' yıkıcılık anlamı taşır [*im Sinne des Destruktiven*]. (347/249-250) 'Değerler'e karşı düşünmek [*Das Denken gegen »die Werte«*], 'değer' olarak anlaşılan herşeyin –örneğin, 'kültür,' 'sanat,' 'bilim,' 'insan onuru,' 'dünya,' 'Tanrı' gibi– değersiz olduğunu düşünmek değildir. Burada önemli olan, bir şeyi bir 'değer' olarak nitelendirmenin tam da o şeyin gerçek değerini ortadan kaldırdığına aymaktır...Bu nedenle değerlere karşı düşünmek varlıkların değersiz ve boş şeyler olduğunu dünyaya ilan etmek demek değildir." (349/251). Bireysel ve toplumsal ahlâkla hiç kafasını yormadığı çabucak öne sürülen Heidegger'in, tam tersine, tüm *opus*'unda etik sorunlarla ilgilendiğini Fred Dallmayr da yakınlarda çıkan bir çalışmasında vurgulamadı mı? [bkz. **The Other Heidegger** (Ithaca: Cornell Univ. Press,1993) Chap. 4: "Heidegger on Ethics and Justice": 106-131, özellikle 109, 130.]

aslında kişinin açıkta barındığı yerden, onun sığınağından başkası değildir.[26] Düşünürün diğer bazı yazıları anımsanırsa, bu *Da-sein*'ın içine saçıldığı, içinde karanlıktan çıkılmaya, dünyalar kurulmaya çalışılan dilin pek de huzur vaat etmeyen alanından başka bir şey olamaz...

Dolayısıyla, 'uylaşımsal' olduğunu Childe'a dayanarak yeniden hatırladığımız şu dilin evinde dünyalar kurmaya yönelen insanın, yapma, söz gelimi her türden inşa' (şiir, yapı) eyleminde, varılacak ereğin (*télos*) aslında sürecin başında durduğunu ve tüm süreci yönlendirdiğini söylemekle konu kapanmış olmuyor. Bunun da herhangi bir çalışma ya da eylemden tümüyle keyfî ve gelişigüzel gerçekleşmeyeceğini, bir şekilde o toplumsal-tarihsel varlığın "ethos"uyla, onu oluşturan egemen ya da ona direnen karşıt alışkanlıklar, töreler, kurallar ve değerler karmaşasıyla yakından ilgili olduğunu da bilmekte yarar var.

Kısacası, sonunda karşımızda görmek istediğimiz şeyin kendimize ve başkalarına nasıl görünmesi gerektiği konusunda önceden kafamızda bir fikir, bir şekilleniş, bir kaba tasarım varsa ve eğer bilinçli bir seçiş ise burada söz konusu olan, ortaya çıkacak her ne ise tarafımızca bir biçimde daha baştan ve en azından "ruhun gözü"ne sunulmaktadır (*vor-gestellt*). Lukács'ın örnek getirdiği Termopylai'de ölenler için de böyle bilinçli bir seçiş söz konusu muydu, bilmek zor. Ama cesaretlerine her zaman saygı göstermekle birlikte Atinalıların ve bu ara-

---

26 "*Ēthos* [geçici] durdurak, barınılan yer demektir. Bu sözcük insanın içinde barındığı açık bölgenin adıdır. / *»Ēthos bedeutet Aufenthalt, Ort des Wohnens. Das Wort nennt den offenen Bezirk, worin der Mensch wohnt.«*," »Brief über den >Humanismus<«, **Wegmarken**: 354. / "Letter on Humanism," **Basic Writings**: 256. İlgili Herakleitos Fragmanı (Diels-Kranz tasnifinde No. 114): şöyledir: *ēthos ànthrópoi daímon*. Hölderlin gibi ozanların yeryüzündeki şu "kararsız, [duraksar, geçici] ikâmetimiz" ["Brot und Wein"ın ikinci dizesi: *»in der zaudernder Weile einiges Haltbare sei«*] derken kastettikleri de böyle bir şey olsa gerek. Gadamer'in haklı deyişiyle, hakiki sanat yapıtının önemi de, geçici ikâmetimiz sırasındaki uçup gider deneyimimizi bağımsız ve bütüncül bir çalışma/yaratının [*das Gebilde*] kalıcı biçimine dönüştürüyor olmasından. [bkz. »Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest« [1974], **Gesammellte Werke, Band 8 [Ästhetik und Poetik, I: Kunst als Aussage]** (Tübingen J. C. B. Mohr, 1993): 142. / "The Relevance of the Beautiful...," **The Relevance of the Beautiful and Other Essays**: 53.]

da Aristoteles'in Sparta'nın koyun sürüsü ruhuna pek itibar etmemeleri, hele üstadın gözünde erkişinin ne olursa olsun diye değil, ama parçası olduğu *polis* ya da doğru bulduğu bir dava uğruna (örn. Sokrates) gereğinde bilinçli ölme özgürlüğüne ötekiler üstünde değer veriyor olması çok önemli. Bu da günümüzde tam da bu anlamdaki "medeni cesaret" (*civic courage*) sözcüğüyle karşılanmaktadır. Aristoteles tüm Atinalılar gerçekte böyle olduğu (*Sein*) için mi –ki sanmıyorum– yoksa olması gerekeni (*Sollen*) düşünce ve gönül ufkuna yerleştirdiğinden mi bu yönde yazıyor, tartışmaya açık bir soru.

"Çalışma"nın kol gezdiği ve bütün emek ürünlerinin bereketli toprağı sayılan 'gündelik yaşam'da ve 'gündelik dil'de (Lukács) kişi amacıyla ilgili sıklıkla kullanılan 'değer' yüklü deyişleri, sorgulayışları da burada anımsadığımızda da durumun yalnızca bir tasarımın ve tasarlanan şeyin ortaya çıkış sürecinde (*poíesis*) değil, iş ilişkileri dahil tüm insan ilişkilerinde de (*praxís*) geçerli olduğunu görmekte gecikmeyiz. Buna yaptıklarımız ve ettiklerimizin başkaları gözünde bize kazandırdığı görünüm de dahildir. Unutulmaması gereken şu ki, günümüzün bol yaldızlı '*celebrity*' dünyasından çok farklı olarak, sözgelimi geçmişte örnek alınan kahramanlar için bu görünümler şan, şeref ve utku gibi hasletlerle belirleniyordu.[27]

---

27 İlginçtir, antik dönemleri idealize ettiği sanılsa da, Heidegger'in en tartışmalı derslerinden birinin (1935 Yaz yarıyılı), "Varlık ve Görünüş" (*Sein und Schein*) başlıklı kısımdaki şu saptaması geçmişin 'öteki' dünyalarına özgü anlayış ve söylemleri ile günümüzün 'ahlâk/etik' söylemleri arasındaki nitel fark hakkında çok şey söylüyor: "Kadim Yunanlıların gözünde şöhret birinin edinip edinemeyeceği bir ekleme değil, varlığın en yüksek noktası idi. Günümüzde ise şöhret çoktandır "ünlüler geçidi" olmanın üstüne çıkamadığından oldukça kuşku götürür bir mesele, gazete ve radyolarca tezgâhlanıp uluorta saçılan bir edinimdir – bu da nerdeyse varlığın tam karşıtı bir durum." [»Ruhm ist für die Griechen nichts, was einer dazu bekommt oder nicht; er ist die Weise des höchsten Seins. Für die Heutigen ist Ruhm längst nur noch Berühmtheit und als solche eine höchst zweifelhafte Sache, ein durch die Zeitung und den Rundfunk hin und her geworfener und verteilter Erwerb, – fast das Gegenteil von Sein.«], **Einführung in die Metaphysik** (Tübingen: Max Niemeyer, 1953): 78, ayrıca 100-101. / **An Introduction to Metaphysics**, tr. Ralph Manheim (Garden City, N.Y.: Anchor Books, 1961): 87, ayrıca 111. Bu saptamayı Marcel Proust'un şu yazdıklarıyla da destekleyebiliriz: "Bir araya gelip de konuşabilseydik eğer, inanıyorum ki teorilerimiz arasında o kadar da büyük

Tam da burada Almanca *die Erscheinung* (beliriş; görünürlük; *eîdos*) ile *der Schein* (görünüşte; görünürde; gösterişte) sözcükleri arasındaki ince ayrımı dilimizde görünür kılmak zorundayız. Göz önünde tutulması gereken salt Heidegger'in de tartıştığı, ve ilkinin yerine geçerek 'yanılsamalar' üreten *der Schein* sözcüğünün ince anlam nüansları değil; bunun yanında, 'yüksek sanat' hami ve izleyicilerince hor görülerek, taklit ve sahte olarak nitelenmesine karşın, bu ikincinin taşıdığı gerçekliğin neden günümüzde sanat ve diğer alanlarda egemenlik kurduğunu ve bunun faturasını da düşünmek gerekiyor. Dolayısıyla, saptamamızı günümüzde *eîdos = die Erscheinung* (görünüm, beliriş) yerine sıkça geçen *der Schein*'ın (yanılsama, illüzyon) sorumlusu *Ver-gestellen*'la karıştırmamak önemli.[28] Ama

fark bulunmadığını görürdük. Sen bir sanat çalışmasının yazarını yansıttığını söylüyorsun ve bu tamamiyle doğru. Ama yazarın kendisi çağdaşlarına sergilenen 'adam'ın tıpkısı değil ki." (Rosny Ainé'ye mektup, 14 Haziran, 1921, **Correspondance de Marcel Proust**, Tome XX (1921)'den alıntı, **The Times Literary Supplement**, No. 4731 (Dec. 3, 1993): 4.)

28 "*Der Schein*" Heidegger'in *Einführung in die Metaphysik*'inde üç ana anlamıyla tartışılmıştır. Heidegger bu eserinde şu ikircikli "*Schein*" sözcüğünün 1. ışıma (*als Glanz und Leuchten*), 2. aydınlığa çıkma/görünürleşme (*als Erscheinen*) ve 3. [yanıltıcı] görünüş (*als bloßen Schein*) olmak üzere, üç kipine yer yer örneklerle dikkat çekerken, boş ve aldatıcı olmayan "*Schein*"ın Varlıkla, burdalaşanla (*Sein, Anwesende*) aynı şey olduğunu da belirtiyor (**Einführung in die Metaphysik**: 76. / **An Introduction to Metaphysics**: 84-5). Ayrıca bkz.. T. W. Adorno, **Critical Models: Interventions and Catchwords**, çeviren Henry W Pickford'un kitaptaki "On Subject and Object" [Almanca özgün yazı için bkz. »Zu Subjekt und Objekt«, **Stichworte: Kritische Modelle** 2 (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1969): 151-168)] yazısına eklediği notları: 6, 12, 14 (İngilizceye çeviride ss. 376-7). Kant'a göre, eğer dışarıdaki bir nesneden etkileniyorsak bunun temsil yetimiz üzerindeki etkisi duyulanımdır [*die Empfindung*]. *Kritik der reinen Vernunft*, A 20. Bu arada çağımızın büyük arkeolog ve prehistoryacılarından V Gordon Childe'ın çok az bilinen son kitabında bu noktayı çok yakından ilgilendiren bazı değerlendirmelere de burada yer vermek gerek. Bir kere, Childe algı hatalarının hem yanılsamalar [*illusions*] hem de sanrılar [*delusions*] barındırdığını, dış dünyanın zihinde aslına uygun ve doğru yeniden-üretimi için gereken duyu verileri ve mesajlarını olumsuz etkilediğini yazmaktadır. Bu arada, yanılsamalar bütün toplum üyelerine ortak ve dolayısıyla ortada, kamusal iken, sanrılar günümüzde artan yoksunlaşma tehdidi altındaki kişisel alana özgüdürler. Gene de tüm bu yanılsama ve sanrılara rağmen, dış dünya zihinde bir ölçüde de olsa doğru yeniden-üretiliyor ve temsil ediliyor olmasaydı geçmiş ya da çağdaş hiç bir toplum ayakta kalamazdı. Bkz. **Society and Knowledge** (London: George Allen & Unwin Ltd., 1956): 114, 108-9.

yanıltıcı görünüşler günümüzde hem ürünler (*poíesis*) hem de edimlerde (*praxís*) ağır basarak çoğunluğu yanılsama içine itiyorlarsa, bunu da bir biçimde açıklamak ve hele sanat söz konusu olduğunda iyice irdelemek gerekiyor.[29]

Kolaylıkla tahmin edilebilir ki, görünüm, yani *eîdos* –gene hatırlamakta yarar var; bu sözcük Yunanca *Idea* sözcüğüyle akrabadır– ortaya çıkarılan şeyin [sözgelimi bir mimari yapı] tek başına *àrkhé*'si olamaz; daha doğrusu, seçimler barındıran, adına *tékhne* denilen "zanaat"dir ortaya çıkan şeyin *àrkhé*'si. Böyle olunca da şimdinin görünümleri (*die Erscheinung*) ve altı boş dış görünüşleri (*der Schein*) gerisinde, bunları imal eden, besleyen işleyişlere de kuramsal olduğu denli çözümleyici de bir gözle bakmak gerekiyor. Bunu yapmak tez elden ünlüler geçidine katılmak isteyen hemen herkesin 'sanatçı' sıfatını kendine yakıştırdığı ve buna inanacak kadar safdillerin de bulunduğu yerde sanatın gerçekte ne olduğu sorusuna yanıt ararken özellikle önemli.

II
Tékhne'den Estetik 'deneyim'e (ya da 'kentsoylu sanat dini')

Şu ana dek yalnızca işaret ettiğimiz, günümüzde dar bireysel 'estetik deneyim' alanına sıkışmış 'sanat çalışması'na ve genelde 'sanat' konusuna yukarıda açmaya çalıştığımız 'ahlâk'la sanat arasındaki ilişkinin ne olduğunu tartışmaya gelmiş bulunuyoruz. Yararlandığımız çalışmalarla diyaloğumuzu şimdi de sanata ilişkin sürdüreceğim. Burada da önyargısız olunduğu izlenimi verilmeksizin, tıpkı Gadamer'in vurguladığı gibi, eğer üzerinde durduğumuz konu gerçekten de düşüncemizin

---

29 İllüzyon yüklü ya da değil, gerçekte bir çok toplumsal davranış ve edim, bireyin yaşadığı toplumun baskısı altında "alışkanlık olmuş" (*habitual*) davranışlara, eylemlere dönüşürler ve karşılığında gelecek övgü ve yergiye kör, kendiliğinden ve bilinçsiz refleksler olarak işlerler. İşte alışkanlık haline gelmiş bu türden tepkilerdir ki, kişinin toplumun "ethos"unca belirlenen karakterini, dolayısıyla 'ahlâk'ını gösterirler. Bkz. yukarıda Sparta'lılar hakkında Lukács'ın değerlendirmesi ve krş. Childe, Society and Knowledge: 98.

derdi, meselesi (*das Sache*) ise, bu önyargıları öteki dünyalara (örn. sanat) açılışımızın başta vazgeçilemez yanlılıkları olarak kabul etmek gerekiyor. Önyargılarımızı yok sayarsak hakiki bir iletişimin kapısını baştan kapatmış oluruz zaten.[30]

Bu ön belirlemenin ardından, bildik bir örnekle modern sanatın yazgısı üzerine tartışmayı sürdürelim. Marcel Duchamp'ın bu yazgıyı gözler önüne sermek amacıyla yaptığı müdahale yalnızca sanat alanında değil, çağımızın hakikatini de sergileyen bir *factum brutum* olarak hâlâ belleklerde. Adorno'nun yerinde deyişiyle, tekelci kapitalizmin gri dünyasında tüketilen şeyin aslında malların kullanım-değeri değil, değişim-değeri olduğu[31] gerçeği sanat pazarı için de geçerli. Üstelik, en azından

---

30 Yorumsamacı geleneğin köşe taşlarından biri olan bu saptama Gadamer tarafından şöyle konulur: "Varlığımızı oluşturan şey yargılarımız değil, esas önyargılarımızdır. Biliyorum, bu kışkırtıcı bir ifade; çünkü Fransız ve İngiliz Aydınlanması'nca dilimizden sürülmüş bulunan önyargıların olumlu da olabileceği fikrini hakkı olan yerine geri koymak niyetim. Önyargı kavramının başlarda günümüzde ona verdiğimiz anlamı taşımadığı gösterilebilir. Önyargılar ille de hakikati çarpıtmaya dönük, haksız ya da yanlış değillerdir... Onlar dünyaya açıklığımızın yanlılıklarıdır; önyargılar onlar yoluyla bir şeyleri yaşadığımız, karşılaştığımız şeylerin de bize bir şeyler söylemesinin koşullarıdırlar yalnızca. [»...daß nicht so sehr unsere Urteile als unsere Vorurteile unser Sein ausmachen. Das ist eine provokatorische Formulierung, sofern ich damit einen Begriff des Vorurteils, der durch die französische und englische Aufklärung aus dem Sprachgebrauch verdrängt worden ist, wieder in sein Recht einsetze. Es läßt sich nämlich zeigen, daß der Begriff des Vorurteils ursprünglich durchaus nicht den Sinn allein hat, den wir damit verbinden. Vorurteile sind nicht notwendig unberechtigt und irrig, so daß sie die Wahrheit verstellen. In Wharheit liegt es in der geschichtlichkeit unseres Existenz, daß die Vorurteile im wörtlichen Sinne des Wortes die vorgängige Gerichtetheit all unseres Erfahren-Könnens ausmachen. Sie sind voreingenommenheiten unserer Weltoffentheit, die gerade zu Bedingungen dafür sind, daß wir etwas erfahren, daß uns das, was uns begegnet, etwas sagt.«]." »Die Universalität des hermeneutischen Problems [1966]«, **Kleine Schriften, I: Philosophie, Hermeneutik** (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1967): 106. / "The Universality of the Hermeneutical Problem," **Philosophical Hermeneutics**, tr. by David E. Linge (Berkeley: Univ. of California Press, 1977): 9.

31 **Ästhetische Theorie**: 39-40. / **Aesthetic Theory**: 21. Üstelik, Adorno'ya gene söz verirsek, *Kitsch* denen olgunun tohumları da onu hor gören ve Adorno'nun "kentsoylu sanat dini" [*bürgerlichen Kunstreligion*] olarak nitelediği "ciddi sanat"ın [*seriösen Kunst*] içinde çoktandır kuluçkadaydı. 'Ciddi' sanata özgü 'sanatseverlik' ise bu kez de Gadamer'in deyişiyle, "geç kentsoylu kültür dini"nin [*spätbürgerliche Bildungsreligion*] yalnızca bir cephesi. *Kitsch*'e karşı bu tutum ise aslında belki de bir yenilginin hazmedilemeyişi, bir çare-

Horkheimer ve Adorno'nun karamsar başyapıtı *Aydınlanmanın Diyalektiği* ile Adorno'nun bitmemiş *Estetik Teori*'si bugün teori alanındaki pozitivizm ile siyasi iktidar ve 'kültür endüstrisi' arasında herkesin az çok sezdiği gizli bağı bilincin tartışma düzeyine taşıdılar.[32] Adorno'nun Kant etkisinde estetik bilince gereğinden fazla prim vermesini eleştirmesine rağmen, Gadamer de kitleler adına (!) kamu alanını istila ederek modern yönetimlerle uyum içinde işleyen ve bizde artık kısaca 'medya' denen günümüzün 'kitle iletişim araçları'nın sanat alanları üzerindeki olumsuz etkisi üzerine benzer bir eleştiri getirmekte.[33]

---

sizlik göstergesi. Adorno *Der Schein*'ın çağımızda bu denli yaygın ve geçerakçe oluşunu temelde 'Tin'in (*der Geist*) kültüre (*die Kultur*) dönüşerek gücünü yitirişiyle ilişkilendirmektedir. Etüvlenmiş kültür artık her kesim için mal üretmektedir. Ästhetische Theorie: 466-67. / Aesthetic Theory: 314-15.

32 Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno, **Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente**: »Kulturindustrie. Aufklärung als Massenbetrug«, 108-150. / **Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments**: "The Culture Industry: Enlightenment as Mass Deception," 94-136.] Theodor W. Adorno, »Résumé über Kulturindustrie«, Theodor W. Adorno, **Gesammelte Schriften, Band X/1 [Kulturkritik und Gesellschaft I: Prismen/Ohne Leitbild]** (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997): 337-345. [İng.: "Culture Industry Reconsidered," **New German Critique**, 6 (Fall 1975): 12-19.] Ayrıca, Theodor W. Adorno, **Ästhetische Theorie**: *passim*; özellikle 466-67. / **Aesthetic Theory**: 314-15.

33 Gadamer için de "gittikçe daha güçlü uyarıcılar yayan bir uygarlığın teşvik ettiği evrensel ve her şeyi düzleyen süreç içinde hiç bir şeyi ayırdedemez hale gelişimiz [*sich aus dem alles einebnenden Überhören und Übersehen zu erheben, das eine immer reizmächtigere Zivilisation zu vertreiben am Werk ist*]" fazlasıyla tedirginlik vericidir. »Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest« 127 / "The Relevance of the Beautiful: Art as play, Symbol, and festival,": 36. Adorno'yla arasında gördüğü önemli farkı ise şöyle koyar: "Soyut sanat konusunda Adorno'yla ayrıldığımız nokta estetik bilinçle ilgili. Adorno Kant'ın beğeni tanımını benimseyerek bunu sanata uyguluyor. Bu büyük bir yanlış. Çıplak, arı anlamda estetik bilinc diye bir şey olmadığını göstermek hep esas dertlerimden biri olmuştur. Sanat salt estetik beğenilerin karşılanmasından daha fazla bir şeydir her zaman. Adorno'yla anlaştığım nokta ise, kitle iletişim araçlarının [*mass media*] oynadığı anahtar role ilişkin. Kitle iletişim araçlarınca imgelerin çoğaltılıyor oluşunun inanılmaz ölçüde bir düzleyici etkisi var; bu yüzden sanat görülebilmek ve işitilebilmek uğruna çok özel çabalar içine girmek zorunda. Bunun içindir ki modern sanatı anlamada öylesine zorlanır insan. Bu da önemli bir neden; çünkü bu zorunlu bir güçlük modern sanat için. O denli çok malûmat [*information*] içinde yüzüyoruz ki, ancak kışkırtıcı kompozisyon biçimleriyle izleyenin dikkati çekilebiliyor. Modern sanatı anlayışım budur işte." Roy Boyne, "Interview with Hans-Georg Gadamer," **Theory, Culture and Society**, V/1 (Feb. 1988): 32.

Bu engele rağmen değindiğimiz düşünürlerin de sürekli üzerinde durduğu bir gerçek var: o da gerçekten emek ürünü olan 'sanat çalışmaları'nın kendi nesnel varoluşlarının ilkesini tek tek kendi bünyelerinde barındırıyor oluşları, 'çalışmaya içkin yasa'nın [*immanente Gesetz des Gebildes*][34] doğru ölçüyle (yani 'ne fazla, ne eksik') ortaya konulmuş yapıtın bizzat kendisinin içerdiği hakikatte aranması gereği.[35] Bunun anlamı da, tıpkı daha önce ahlâk ölçüsü konusunda ileri sürdüğümüze benzer biçimde, sanat yapıtlarının dışarıda hiç bir soyut sanat teorisine ya da bilimine (*Kunstwissenschaft*) başvurmak gereği olmaksızın, 'şey'ler olarak kendi doğruluk ölçülerini (*index veri et falsii*) kendi varlıklarına içkin taşıyor olmaları.[36]

34 Adorno basitçe şunu der: "En önemlisi, sanat sürecinin...hiç bir şekilde [sanatçının] öznel niyetinde bitmediği gerçeğidir. Sanatçının niyeti sürecin ögelerinden yalnızca biridir ve ancak öteki ögelerle yoğun bir etkileşim içinde çalışmaya, yapıta [*das Gebilde*] dönüşebilir; yani dert edinilen şey, yapıtın kendine özgü yasası ve –özellikle Hölderlin'de– ortaya çıkan yapıtın nesnel dilsel biçimi. İncelmiş beğeninin sanattan soğumasının nedeni kısmen onun sanatçıya sanki herşeyi yaratan oymuş gibi prim vermesindendir; oysa sanatçıların deneyimi en çok kendilerinin sandıkları şeyin ne kadar azına sahip olduklarını ve ne kadar fazla sanat çalışmasının boyunduruğunda bulunduklarını gösteriyor. Sanatçının niyeti ortaya çıkardığı işe ne denli akar ve orada iz bırakmadan yokolup giderse, çalışma da o denli başarılı olur. [»Vor allem aber erschöpft der künstlerische Prozeß,...keineswegs derart sich in der subjektiven Intention,...Die Intention ist darin ein Moment: sie verwandelt sich zum Gebilde nur, indem sie an anderen Momenten sich abarbeitet, dem Sachgehalt, dem immanenten Gesetz des Gebildes und –zumal bei Hölderlin– der objektiven Sprachgestalt. Zur Kunstfremdheit des Feinsinns rechnet es, den Künstler alles zuzutrauen; die Künstler selbst indessen werden durch ihre erfahrung darüber belhrt, wie wenig ihr Eigenes ihnen gehört, in welchem Maß sie dem Zwang des Gebildes gehorchen.«]" »Parataxis: Zur späten Lyrik Hölderlins«, Noten zur Literatur, Vol. III (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981 [1974]): 448. [İng.: "Parataxis: On Hölderlin's Late Poetry," Notes to Literature, Vol. III, tr. by Shierry Weber Nicholsen (New York: Columbia University Press, 1992): 110.]

35 Gene bkz. Hans-Georg Gadamer, »Vom Verstummen des Bildes«: 227-234; özellikle 234. / "The Speechless Image": 83-91; özellikle 91.

36 Bir şeyin doğru olması halinde hem kendisinin (yani doğru olanın) hem de yanlışın ölçütü olması ("*index veri et falsii*" ya da "*verum index sui et falsii*") Spinoza'nın felsefesinin çağdaşlarımızı en fazla etkileyen yanlarından biri olup yazımızda üzerinde israrla durulan, "doğru olan" (*tò déon*; *das Tunliche*; *the right thing to do*) ve 'o şey' (*to hóti; das >Daß<*; 'this something') ile yakından ilgilidir. Çünkü Spinoza'ya gore, doğru olan gösterir kendini. Nitekim Louis Althusser de *Özeleştiri Ögeleri*'nde bu maddeciliğin kendi düşünüşü

Buna karşın, sanat çalışmasının hiç bir sanat teorisine gerek duymadan kendi ilkesini yaratıyor olması, onun hemen doğrudan algılanacağı, izleyenin deneyim alanı içine derhal çekileceği anlamına gelmiyor. Günümüzde bunun gerçekleşebilmesi için izleyenin yeterince farklılaşmış ve ayırt edici bir öznelliğe kavuşmuş olması gerekiyor. Bu yüzden, Gadamer de Adorno da genelde sermaye, özelde de kültür endüstrisi olarak, bilinen sermaye sistemine özgü ideolojik işleyişin inanılmaz düzlemeciliği altında tek başına sanat çalışmasının insanı özgürleştirici gücünü fazla abartmıyorlar. Çünkü bugün kentsoyluya hitap eden içi boşalmış sanat dini [*bürgerliche Kunstreligion*] karşısında bir paradoks olarak sanatın bağrından çıkmış olan ve gün geçtikçe gücünü artıran *Kitsch* var-Adorno'nun da dikkatleri çektiği gibi, sözcüğün Almancaya özgü olup örneğin Fransızcada bulunmaması ayrıca ilginç bir saptama. Günümüz kültürü artık mallarını [*seine Sparten*] her toplum kesimine hitap edecek şekilde imal etmektedir. Günümüz sanatı ise kendinden doğan ve tam anlamıyla, "aslında varolmayan duyguların simülasyonu" olarak nitelendirdiği *Kitsch* karşısında havlu atmış gibi görünüyor. Adorno'nun gözünde bu gözlem sonucunda denilebilir ki, "bir zamanlar sanat olan şey sonradan *Kitsch* olabilir [*Was Kunst war, kann Kitsch werden.*]."[37]

Bunlar düşünüldüğünde, hem sanatçısından hem de izleyenden bağımsız, karşıda duran bir sanat çalışmasının ansızın izleyenlerini çarparak, onları bildik, her günkü tüm yönleriyle insanlık hali (*der Ganze Mensch*) dışına savurması, kısa bir an için bile olsa onları insanlığın tümüyle (*Menschen ganz*) bir kı-

---

üzerindeki derin etkisi üzerinde durmaktadır; bkz. "Sur Spinoza," **Éléments d'Autocritique** (Paris: Librairie Hachette, 1974): 65-83, özellikle 74-75. [İng.: "On Spinoza," **Essays in Self-Criticism**, tr. by Grahame Lock (London: NLB, 1976): 132-141, özellikle 137.]

37 Adorno'nun *Kitsch* hakkındaki görüşleri 1932'deki bir yazıda ilk biçimiyle sunulmuştur; bkz. Theodor W. Adorno, »Kitsch« [Ca. 1932], **Musikalische Schriften V [Gesammelte Schriften, Band 18]** (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1997): 791-744. Biz burada bitmemiş yapıtındaki tartışmadan yararlandık; bkz. **Ästhetische Theorie**: 466, 467 / **Aesthetic Theory**: 314, 315. Kitabın Almanca baskısında da hedeflenen farklı toplum kesimleri için İngilizce "*highbrows*, *middlebrows*, and *lowbrows*" ifadesi kullanılmaktadır.

lacak yönde üzerlerinde dönüştürücü bir etki yapması beklenemez. Bilindiği gibi, en başta Gadamer ve Lukács olmak üzere birçok düşünür Rilke'nin o güçlü "şey-şiirler"inden (*Dinggedichte*) birindeki son dizeleri sanatın dönüştürücü ahlâki gücüne örnek olarak getirmişlerdi.[38]

38 "...çünki tek nokta yok burada, / görülmediğin. Değiştirmelisin yaşamını. [*»..denn da ist keine Stelle,/die dich nicht sieht. Du mußt dein Leben ändern.«*, *Archaischer Torso Apollos* (1907)]." Gadamer, Rilke'nin güçlü şiiri "*Archaischer Torso Apollos*"daki bu son dizeler aklında olarak, özgül çalışmalar/yaratılar [*Werke/Gebilde*] yoluyla "tüm tarihsel uzaklıklara ulaşan sanat gökkuşağına özgü zamandışılığın [*die Zeitlosigkeit des überalle geschichtlichen Abstände sich wölbenden Regenbogens der Kunst*]" ahlâki bir *élan*'a sahip olduğu inancıyla şunları ekler: "Bütün öteki dil ve dildışı gelenekle karşılaştırıldığında, sanat çalışması her şimdinin mutlak şimdisidir [*daß es für jeweilige Gegenwart absolute Gegenwart ist*], ve aynı anda her geleceğe hazır sözünü de harcamaktan sakınır [*und zugleich für alle Zukunft sein Wort bereithält*]. Sanat çalışmasının içimize işleyen o yakınlığı, tuhafdır, tanış ve bildik olunanın da parçalanıp yıkılmasıdır aynı zamanda [*auf rätselhafte Weise Erschütterung und Einsturz des Gewohnten*]. Bu coşku ve korku dolu bir şokla açığa çıkan [*das es in einem freudigen und furchtbaren Schreck aufdeckt*] bir 'İşte bu sensin [*»Das bist du!«*]' çağrısı değildir yalnızca; 'Değiştirmelisin yaşamını' [*»Du mußt dein Leben ändern.«*] da der yüzümüze karşı." Bkz. »Ästhetik und Hermeneutik« [1964], **Gadamer Lesebuch**, herausgegeben von Jean Grondin (Tübingen: Mohr Siebeck, 1997): 119. / "Aesthetics and Hermeneutics," **Philosophical Hermeneutics**: 216 ve 104. Lukács da *Estetiğin Özyapısı*'nda açıkça aynı dizelere değinerek, sanat çalışmasıyla karşılaşma içinde bu çağrıya kapılarak yaşanan deneyimin benzersiz olduğunu vurgular: "Rilke bir keresinde arkaik bir Apollo torso'sunun şiirsel betimlemesini vermişti. Şiir –önceki açıklamalarımıza tümüyle uygun olarak– yontunun kendisini izleyene şu çağrısıyla doruk noktasına ulaşıyordu: "Değiştirmelisin yaşamını." Geçerken söylemiş olalım, her gerçek 'güzel sanat' çalışmasının uyandırdığı zenginleşme ve derinleşme ve bu yolla insanda sanat duyarlılığının uyandırılışı ve gelişmesi, bu ister zor farkedilen bir yan duygu olsun, ister güçlü ya da zayıf bir duygusal vurgu gibi işlesin, [kişide] böyle bir [kendini] karşılaştırma olmaksızın düşünülemez bile. [»Rilke gibt einmal die dichterische Beschreibung eines archaischen Apollo-Torsos. Das Gedicht kulminiert –ganz im Sinne unserer vorangegangen Darlegungen– in dem Appell der Statue an den Betrachter: »Du muß dein Leben ändern.« Die Bereicherung und Vertiefung, die jedes echte Werk der bildenden Kunst wachruft, wodurch –dies beiläufig gesagt– der Kunssinn der Menschen erwerckt und entwickelt wird, ist ohne einen solchen Vergleich, und mag er nur ein kaum bewußtes Begleitgefühl sein, mag seine emotionelle Betontheit stärker oder schwächer wirken, kaum vorstellbar.«]." Aynı yapıtta biraz sonra Lukács'ın kaleminden bu benzersiz çağrının Rilke'ninkinden çok başka bir düşün dünyasında olan Brecht'in sanatı için de bir belit olduğunu okuyoruz: [*Bei aller polaren Gegensätzlichkeit zu Rilke ist also dessen* »Du muß dein Leben ändern.« *auch das Axiom für das künstlerische Wollen Brechts*]; bkz. G. Lukács, **Die Eigenart des Ästetischen**, (Ber-

Yakın zamanların postmodern akıntısında gündeme gelen ve çabucak canhıraş bir sanat/düşün pazarının metasına dönüştürülen 'Güzel' (*das Schöne*) ve 'Yüce' (*das Erhabene*) kavramlarına burada sığınacak değiliz. Yalnızca örnek diye bazılarının doğru bir gözlemiyle, yükselen kentsoylu ben(cil)liğine indeksli kurnaz bir 'mistisizm'[39] gibi işleyen "Yüce" kavra-

---

lin und Weimar: Aufbau-Verlag, 1981 [1963]); 1. Halbband, Zehntes Kapitel: »Probleme der Mimesis VI/II: Die Katharsis als allgemeine Kategorie der Ästhetik«: 779 ve 786. [Lukács'ın kitabının eksik ve tamamlanmamış çevirisindeki versiyonu için bkz. **Estetik**, **III**, çev. Ahmet Cemal (İstanbul: Payel Yay., 1988: 24-25, 32-33.] Bu bağlamdaki anahtar iki kavram, >*der Ganze Mensch*< ve >*Menschen ganz*< ayrımı ve "*nostra causa agitur*" hakkında ise bkz. Ágnes Heller, "Lukács's Aesthetics," The New Hungarian Quarterly, VII [# 24] (Winter 1966): 84-94 ve G. H. R. Parkinson, "Lukács on the Central Category of Aesthetics" **Georg Lukács: The Man, his work and his ideas**, ed. by G. H. R. Parkinson (New York Random House, 1970) içinde: 109-146. Öte yandan, Lukács and Adorno'nun estetik theorilerini tartışan bir yazı için bkz. Nicolae Tertulian, "Lukács' Aesthetics and Its Critics," **Telos**, # 52 (Summer 1982): 159-67. Tarihsel koşulların günümüz sanatına bindirdiği ağır yük düşünüldüğünde bile Gadamer ve Lukács'ın nerdeyse özdeş görüşlerini 'bugün artık geçersiz' diye kolayca geçiştiremeyiz. Teknobilimsel bir çağın getirdiği bütün çekincelere rağmen, bu değerlendirme bence günümüz insanlığının önünde duran bazı sorumluluklar ve seçişlere işaret ediyor gibi.

39 'Kentsoylu mistisizmi' John Beverly'nin müzik bağlamında kullandığı, yerinde bir niteleme; şöyle ki: "Monteverdi'den hemen önce Italyan Mannerist'leri sanat çalışmasının dinsel dogma karşısında biçimsel özerkliğini ilan etmiş bulunuyorlardı. Ama Avrupa'da geç Barok dönem ve 18. yüzyılda müziğin laikleşmesi eğer bir yanda *Dokuzuncu Senfoni*'nin Jakoben ütopyacılığına götürdüyse, öte yanda da Kant'daki 'Yüce'nin estetiği, yani kentsoylu egosunun mistisizmi gibi bir şeyi de doğurmuş bulunuyordu. Adorno'nun da farkında olduğu gibi, modern müzik denince, müzik ile feodalizm ilşkisinde olduğu gibi, biz hâlâ, estetik deneyim, bastırma ve yüceltme, ve sınıf ayrıcalığıyla kendini meşrulaştırmanın birbirine yaklaştığı bir alanda yaşamaktayız." "The Ideology of Postmodern Music and Left Politics," **Critical Quarterly**, 31.1 (Spring 1989): 42, not 7, 55. Kant'ın eserinde "Öznenin gücünün [*die Kraft des Subjekts*] yücenin [deneyimi]nin önkoşulu olduğu fikrine sadık kaldığı" görüşünde olan Adorno, Beverly'nin yararlandığı pasajda yukarıdaki savı destekleyici yönde ek bilgi de verir: "En gizli kimyasında kentsoylu üretim süreci kadar kapitalizmin en büyük felâketinin ifadesi olan Beethoven'in senfonik dili, olumlayıcı trajik jestiyle bir toplumsal olgudur da [*fait social*]: Şeyler olmaları gerektiği gibidirler; zaten öyle olmalıdırlar; bu nedenle de iyidirler. Bu müzik aynı zamanda kentsoylu kurtuluşunun devrimci sürecine aittir, [kentsoylu düzeninin] savunusunu da öngörürken. Sanat çalışmalarının şifresi ne denli iyi çözülürse onların praxis'le olan karşıtlığının da o denli az mutlak olduğu anlaşılır." **Ästhetische Theorie**: 364, 358. / **Aesthetic Theory**: 245, 241. 'Yüce' kavramının doğuş ortamı ve işlevi konusunda ayrıca bkz. Terry Eag-

mı üzerinde şöyle bir durursak, onun yeni dünyanın boşluğunda hep 'Güzel' kovalarken aşırıya kaçmaya meyilli ve mülkiyette sınırtanımaz, hoyrat kentsoylu benliğini (*ego; Ich*) dizginleyen bir etken olarak işlediğini görmekte gecikmeyiz.[40] Adorno da 'kültür dini' (*die Kulturreligion*) tarafından boş lâf sermayesine dönüştürülerek gülünçleşen (*lächerlich*) 'Yüce' (*das Erhabene*) kavramını artık kullanmaktan vazgeçmenin daha hayırlı olacağı fikrinde. Zaten kişide bir tür altyapı oluşturmak için gerekli 'yetişmişlik/kültürleniş' (*die Bildung*) olmaksızın görünüşlere dayalı günümüz dünyasında hiç bir şeyin bize doğrudan hitap edemeyeceğini eklemeyi de unutmuyor.[41]

'Yüce' üzerine şu kısa tartışmadan da anlaşılabileceği gibi, eldeki kavram çiftinin ikinci ayağı olan 'Güzel' ve 'Güzellik' (*das Schöne, die Schönheit*) arayışının bir sürek avına dönüşmemesi önemli. Bu nedenle, örneğin Adorno'nun bildik "Güzellik araçlar ve amaçların hüküm sürdüğü alanda kendini nesnelleştiren şeyin o alan dışına göç etmesidir" özdeyişini de çok abartmamak gerekiyor. Adorno'nun kendisi de bu deyişin maruz kala-

---

leton, **The Ideology of the Aesthetic** (Oxford: Blackwell Publishers, Ltd., 1990): *passim*.

40 İçinde yeşerdiği belirli tarihsel koşulları bir an düşünmezsek, bu aşırılığın dizginlenmediği durumu, antik zamanlarda çıkmasından korkulan, insanın içindeki telin gevşemesi diyebileceğimiz o 'taşkın kendini dayatma' ve 'gözükara şiddet'e (*hübris*) benzetebiliriz; krş. Philip Wheelwright, Heraclitus (New York: Atheneum, 1964): 85.

41 Bu bağlamda Adorno'nun *Bildung* ile kastettiği, en son sanat olayını hiç kaçırmayan kültürlü kesimin [*Bildungsgesellschaft*] anladığından çok farklı. Aralarındaki görüş farkları bir yana, Gadamer'in de "geç dönem kentsoylu kültür dini"ne [*die spätbürgerliche Bildungsreligion*] olumlu baktığı söylenemez. Krş. Hans-Georg Gadamer, »Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest«: 123. / "The Relevance of the Beautiful: Art as play, Symbol, and festival,": 32. Gadamer bir keresinde şöyle yazmıştı: "Hakiki bir sanat yaratısı belirli bir topluluğun içinde yerini alır; o topluluk da sanat eleştirisi tarafından bilgilendirilir ve bu arada biçimlendirilirken [*informiert*] terörize edilen kültürlü toplumdan her zaman farklıdır. [»Jedem echten künstlerischen Schaffen ist seine Gemeinde zugeordnet, und eine solche ist immer etwas anderes als die Bildungsgesellschaft, die von der Kunstkritik informiert und terrorisiert wird.«]." »Die Universalität des hermeneutischen Problems [1966]«, **Kleine Schriften, I: Philosophie, Hermeneutik** (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1967) 103. / "The Universality of the Hermeneutical Problem," **Philosophical Hermeneutics**: 5.

bileceği olası yanlış yorumları düşünerek, önemli bazı düzeltmelerde bulunmuştu.[42] Bir kere, hiç bir şey salt güzel ya da salt çirkin olmadığı gibi, bir şeyin alışkanlıkla hemen [*die Unmittelbarkeit*] güzel ya da çirkin diye niteleyerek, mutlaklaştırmanın da göreli kılmanın da anlamı yok. Dahası, sanatı sırf güzellikle özdeş kılmak fazla basit bir indirgemecilik. Modern estetik alanında kasılarak gezinen sürü sepet yavansöylemlerde çok sık gözden kaçırılan bir gerçek var ki, o da güzelin kendi karşıtı olan çirkini (*die Häßlichkeit*) kendi bünyesinde taşımasının aslında onun gücünü artırıyor olması.[43]

Batı'ya has olduğu söylenen güzellik kavramının eleştirisine iyi bir örnek Adorno'nun müzikte 'tonalite' üzerine tartışmasından getirilebilir. Bu tartışmanın en belirgin noktalarından

---

42 »Schönheit ist der Exodus dessen, was im Reich der Zwecke sich objektivierte, aus diesem.«, **Ästhetische Theorie**: 428. / **Aesthetic Theory**: 288. Adorno'nun kendisinin de başkalarınca bağlamından koparılıp bazen de hiç masum olmayan amaçların hizmetine koşulan başka özdeyişlerini bu tür çıkarcılıkların pençesinden kurtarmaya çabaladığına tanık oluyoruz. Tipik bir örnek onun Auschwitz'den sonra artık şiir yazmanın ne anlamı olduğu yönündeki deyişinin –aslında bu bir sorudur– özellikle II. Dünya Savaşı ertesi dünyanın *Realpolitik*'i altında uğradığı işkencedir. Herkesin bildiği gibi, Adorno şöyle yazmıştı: "Kültür eleştirisi kültür ile barbarlık arasındaki diyalektiğin son aşamasıyla yüzyüze kalmış bulur kendini. Auschwitz'den sonra şiir yazmak barbarlık artık. Ve bu gerçek bugün şiir yazmak niçin olanaksız, onu bilmeyi bile çarpıtıp çürütmekte. [»Kulturkritik findet sich der letzten Stufe der Dialektik von Kultur und Barbarei gegenüber: nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch, und das frißt auch die Erkenntnis an, die ausspricht, warum es unmöglich ward, heute Gedichte zu schreiben.«]." »Kulturkritik und Gesellschaft« **Gesammelte Schriften X/1 [Kulturkritik und Gesellschaft I: Prismen/Ohne Leitbild]** (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997): 30. [İng.: "Cultural Criticism and Society," Theodor W. Adorno, **Prisms**, tr. by Samuel and Shierry Weber (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1981): 34.] Ama Adorno ölümünden az zaman önce *Kritische Modelle* başlığı altında toplanmış yazılarının ikinci kısım girişinde [Haziran 1969] bu deyişine şöyle bir açıklık getiriyor: "Üzerine basa basa vurgulamamız gerekir ki, Auschwitz'den sonra eğitim ancak bu olayın koşullarını ve sorumlularını yeniden yaratmayan bir dünya ortamında başarılı olabilir. Ama dünyanın durumu henüz değişmedi ve dönüşümü arzu edenlerin inatla bu fikri reddetmeleri tam bir talihsizlik." **Stichworte: Kritische Modelle 2** (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1969): 9-10. [İng.: **Critical Models: Interventions and Catchwords**, tr. by Henry W. Pickford (New York: Columbia Univ. Press, 1998): 126. Altını ben çizdim]

43 **Ästhetische Theorie**: 406, 407. / **Aesthetic Theory**: 273.

biri onun şu savındadır: "Tonalitenin doğal olduğu kanısı yanılsamadan başka bir şey değildir. Tonalite ta baştan beri varolmadı... Tarihsel ilişkileri gizlemeye hizmet eden bu görünüşteki doğallık, usdışılığın hep kol gezdiği bir dünya tarafından kuşatılmışken hâlâ usun egemenliğinin sapasağlam ayakta durduğuna inanan kafa yapısına kaçınılmaz olarak gider yapışır. Oysa belki de ait olduğu gerçekliğin düzeni gibi tonalitenin kendisi de geçicidir."[44]

Öte yandan, içinde yaşadığımız uygarlık/barbarlık ikilisinin çelişmeli koşulları altında bile sanat çalışmaları var. Lukács'ın hocası Max Weber'in Kant'çı sorusuna yönelttiği retorik "*Nasıl olabiliyor da sanat yapıtları var?*"[45] sorusunu ya da Rilke'nin "şeyşiirler"inde [*Dinggedichte*] okunan mesajı bu gerçekliğe yönlendirirsek ne diyebiliriz?[46]

---

44 »Musik und neue Musik«, **Gesammelte Schriften, Band 16: Musikalische Schriften I–III. Quasi una fantasia (II)** (Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch, 2003) [orijinali 1963]: 488. [İng.: "Music and New Music" [1960], Theodor W. Adorno, **Quasi una Fantasia: Essays on Modern Music**, tr. by Rodney Livingstone (London: Verso, 1992): 263.] Her ne kadar estetiğin ve sanatın alanı yalnız bildik "güzel sanatlar" "*schöne Kunst*" ve edebi ürünlerle sınırlı kalmayıp "sanatların en yücesi" (Gadamer) ve ne kavramsal ne de lenguistik olmadığı halde sentaks ve mantık yapısına sahip (Adorno) olduğu düşünülen müziği de kapsıyorsa da, bu yazı çerçevesinde müziğin hakkını vererek tartışabileceğimi sanmıyorum. Ama hemen belirtelim ki, tüketime arzedilmeye direnen her tür müziğin ahlâki göndermeleri ses getirebilecek önemli bir gücü bulunduğu da kuşku götürmez. Müziğin özgürleştirici gücü konusunda Adorno'nunkine benzer görüşlere sahip görünen Slavoj iek şöyle demekte: "Schopenhauer müziğin bizleri 'kendinde-şey' [*Ding-an-sich*] ile ilişkiye geçirdiğini öne sürmüştü. Müzik sözcüklerin yalnızca simgeleyebildiği yaşam tözünü doğrudan verir. Bu nedenledir ki müzik anlamlandırmalar üstünden dolaşacağına kestirmeden giderek, özneyi varlığının gerçekliğinde 'yakalar.' Müzikte göremeyeceğimizi, akan *Vorstellungen*'ler (sunular, fikirler) altında titreşen yaşam gücünü duyarız." " 'I Hear You with My Eyes'; or, The Invisible Master," **Gaze and Voice as Love Objects**, ed. by Renata Salecl and Slavoj iek (Durham and London: Duke Univ. Press, 1996): 94.

45 Almancası: *Es gibt Kunstwerke, wie sind sie Möglich?* Éva Fekete and Éva Karádi, **György Lukács: His Life in Pictures and Documents** (Budapest: Corvina Kiadó, 1981): 61.

46 Daha önce Lukács'a da dayanarak tartıştığımız soruyu bu kez de Gadamer, Rilke'nin muhteşem ozan görüsünden güç alarak bir başka biçimde konuşlar: "Rilke'nin de dediği gibi,'Durdu öyle bir şey insanların ortasında.' Onun varolduğu gerçeği, onun bir olgu oluşu, böylece, ona tepeden bakarak anlamlandırabileceğimiz yollu cüretimiz karşısında asla aşılamaz bir direnişi temsil

Bütün bunlar düşünüldüğünde, eğer hâlâ 'gerçek' (hakiki) bir sanat çalışmasının buyruğu (*das Diktat*) altında –bu buyruk ister hemen çarpsın ister yavaş yavaş bizi aydırsın, fark etmez– özgürlük yönünde yol alacaksak eğer, özgürleşmenin ölçüsü kitlelerin işlergerçekliğin prim verdiği bildik ihtiyaçları olamaz. Çünkü bu ihtiyaçlar 'sürü bireyleri' (Nietzsche) demek olan kitlelerde öteki endüstriler yanında kültür endüstrisince de hem yaratılmakta, hem de bu yapay ihtiyaçları karşılamak için gereken mallar tüketmeleri için kitlelerin önüne sürülmektedir. Sanat çalışması yoluyla ya da değil, kurtuluş için her zaman gereken şey "bütüncül bir toplum teorisinin [*eine Theorie der Gesamtgesellschaft*] aracılığıdır."[47]

III
Tékhne'den Teknolojiye (ya da 'kentsoylu tapıncakçılığı')

Geldik dayandık sonunda gene, dar anlamda adına "zanaat/sanat" *tékhne* denen ve uzak geçmişin dünyasında özellikle tarım-dışı faaliyetleri nitelemek için kullanılan, Heidegger'in ise her tür düşün üretimini nitelemede bir şemsiye kavram olarak kullanmayı tercih ettiği insan uğraşına.

Türümüze özgü bir faaliyet olduğu kadim çağda bile bilinen *tékhne*'nin bünyesinde, içinden doğduğu *phúsis*'e uyum göstermek yerine, ondan uzaklaşarak meydan okuyan insan 'yapıntı-

etmektedir. Sanat çalışması bu gerçeği kabul etmeye zorlar bizi. 'Yok hiç bir yer görülemediğin. Değiştirmelisin yaşamını.' [»um mit Rilke zu sprechen: »So etwas stand unter den Menschen« Dieses, daß es das gibt, die Faktizität, ist zugleich ein unüberwindlicher Widerstand gegen alle sich überlegen glaubende Sinnerwartung. Das anzuerkennen, zwingt uns das Kunstwerk. >*Da ist keine Stelle, die dich nicht sieht. Du mußt dein Leben ändern*< .«]" »Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest« [1974], **Gesammellte Werke, Band 8**: 123. / "The Relevance of the Beautiful: Art as play, Symbol, and festival," **The Relevance of the Beautiful and Other Essays**: 36. [vurgu benim]

47 **Ästhetische Theorie**: 395, 466. / **Aesthetic Theory**: 265, 315. Sanat çalışmasının sessiz buyruğu, çağrıyı yapanla dinleyenin eşitler olması konusunda krş. John Pizer, "*Diktat* or Dialogue? On Gadamer's Concept of the Artwork's Claim," **Philosophy and Literature**, XII/2 (October 1988): 272-79.

sı' bir yanın erkenden ortaya çıkmış bulunduğunu başka yazılarımızda vurgulayarak diğer yönleriyle birlikte ele almıştık.[48] O çalışmalarda, zanaatı (*tékhne*) herkesin bildiği en dar anlamıyla maddi araç-gereç, vb. üretmek olarak anlasak da, Heidegger gibi araçlar-amaçlar dünyasına yakın ya da uzak bir katışıksız bilgi süreci ["varolanların karşısında ve onlarla karşılaşma içinde, kısacası *phúsis* karşısında oluşan süreçlerdeki bilgi-beceri"] olarak düşünsek de, günümüz teknolojisini niteleyen yapay çerçevenin 'tekinsiz' bir yanı bulunduğu ve bu tekinsizliğin erken işaretlerinin uzak geçmişin *tékhne*'sinde aranması gerektiği bir ölçüde açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştı.

Bu yanına dikkat edildiğinde, yukarıda üzerinde durduğumuz *deinótes* yani 'korkunç' ve 'kötü' olanın da amaçlar-araçların egemen olduğu ölümlüler dünyasına özgü bir *tékhne*'yi güden insan amaçlarında (*télos*) belli belirsiz yuvalanabileceğini, dahası bizzat *tékhne*'nin işlediği çalışma sürecinin önceden yordanamayan bir sonucu olarak da ortaya çıkabileceği gerçeğini göz ardı edemeyiz. Bu da, ister pratik amaçlı bir etkinlik, ister amaçlar-araçlar dünyasını arkada bırakmaya yönelik bir 'sanat' olarak işlesin, *tékhne*'nin de kendi içinde çelişkili olduğunun, dışındaki tarihsel-toplumsal varlığa egemen eğilimlerin onun göreli özerk işleyiş alanını doğrudan istila etmeseler bile, üzerinde en azından sürekli baskı koyduğunun açık bir göstergesi. Anımsanacak olursa, Lukács her tür insan emeğinin –buna 'iş' ya da 'çalışma' da diyebiliriz– vazgeçilmez iki oluşturucu ögesi bulunduğunu yazmıştı. Bu ilkelerden birincisi, kendi deyişiyle, "ereksel konumlandırma (ya da, tasarımlamalar)"dır (*teleologische Setzungen*). İş sürecinin daha başında bir şeyleri yapmak, ortaya çıkarmak için gereken her tür tasarım ve konuşlandırma, açık ya da bulanık ama mutlaka bir erek (*télos*) ve o ereğin bilerek ya da bilinçsiz içerdiği tarihsel-toplumsal değerler tarafından yönlendirilir. Konumlayış ve tasarımın süreç içinde ger-

---

48 Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Teknoloji, Sıkıntı ve Öteki Şeyler," Defter, No. 42 (Kış 2001): özellikle 56-65 [yazı önemli değişikliklerle eldeki seçki içinde de yer almaktadır.]; Çizgi Ötesinden: Modern Üniversite, Sanat, Mimarlık (Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları, 2000) içinde yer alan "Ek: Zanaat, Teknoloji, (ve de Ahlâk)" (164-168) ve "Emek, Özne Mimar" (169-189).

çekleşmesi ise, ikinci bir ögenin, yani doğal ve tarihsel olarak belirli bir toplumsal varoluşun o sırada barındırdığı ve de değer biçtiği –ilkel insanın uygun taşı seçmesi örneğini anımsarsak– sınırlı "nedensel zincirler"in (*Kausalität*) devindirilerek erek yönünde işe koşulmasına bağlıdır. Ama unutulmaması gereken, "nedensellik zincirleri" kendi iç karmaşıklıkları ve başka bilinemezlikler nedeniyle yapma/üretme (*poiésis*) sürecinde baştaki erek yönünden sapan, hatta ereğe ulaşılmasını engelleyici yönde işleyebilirler.[49]

İster başta saptanan erekler içinde bilinçli ya da bilinç dışı yuvalanmış ister sürecin içinde beklenmedik bir biçimde ortaya çıkmış olsun, bu bilinemezlik faktörü esasında türümüzün dil/dünyasında (*Welt*) gizlenen *deinótes*'in yıkıcı rolüne de işaret ediyor. Bu durumda da değişik yaşam alanlarında çeşitli etkinliklerde bulunurken, başlarda Gadamer yoluyla tartıştığımız *proaíresis* denilen seçme özgürlüğünün ahlâki sonuçla-

---

49 **Prolegomena: Zur Ontologie des gesellschaflichen Seins**, Zweite Halbband (Darmstadt und Neuwied: Luchterhand, 1986), 'ın "Die Arbeit" başlıklı bölümü: 7-116; özellikle 18 7-116; söz konusu bölümün İngilizce çevirisi için bkz. G. Lukács, **Ontology: Labour**, tr. from Hungarian by David Fernbach (London: The Merlin Press, 1980): özellikle 10. Epistemolojik takıntılardan uzak bu ontolojik çabanın derli toplu bir sergilenişi için bkz. G. Lukács, »Die ontologischen Grundlagen des menschlichen Denkens und Handelns«, **Ad Lectores**, No. 8 (1969): 148-164. / "The Ontological Bases of Human Thought and Action," **The Philosophical Forum**, VII/1 (Fall 1975): 22-37. Lukács'ın emeğin ögeleri üzerine tartışması önemli ölçüde Aristoteles'in *Metaphûsika*'sına (özellikle 1032b 1-30) dayanır. Yinelersek, Aristoteles şunu demekte: "[Bütün] doğuş ve devinimlerde sürecin bir parçasına düşünüş (*noêsis*), öteki parçasına ise üreyiş (*poíesis*) denir – başlangıç noktasından ve biçimden (*toû eîdous*) hareket edeni düşünüş, düşünüşün vardığı sonuçtan kaynaklananı ise üreyiştir." Aristotle, **The Metaphysics**, I, Books I-X, tr. Hugh Tredennick, London: W. Heinemann, Ltd., 1933: 341. Aynı nokta Aristoteles'in *Eudemos'a Etik*'inde de (1227b28-30; 33-35) benzer biçimde öne sürülmekte: "Çünkü nasıl ki teorik bilgilerde (*theoratikaîs*) sayıltılar ilk (temel) ilkeler olarak (*hùpothéseis àrkhaí*) işlerler; [benzer biçimde] üretici bilgilerde de (*poietikaîs*) son'un (erek) kendisi (*télos*) başlama noktası (*àrkhe* ve sayıltı (*hùpothesis*) olarak iş görür... Son (*télos*), bu nedenle, düşünme sürecinin (*noéseos*) başlangıç noktasıdır (*àrkhe*); ama düşünce sürecinin son[uç]lanışı da (*teleuté*) eylemin (*práxeos*) başlangıç noktasını oluşturur." **Eudemian Ethics**, tr. by H. Rackham, **Aristotle** ['s Works in Twentythree Vols.] içinde (London: W. Heinemann, Ltd., 1935),: 302/303; krş. **Eudemos'a Etik**, çev. S. Babür (Ankara: Dost Kitabevi yay., 1999): 100-103.

rı konusunda olabildiğince bilinçli ve bu özgürlüğü yanlış kullanmanın olası bedellerine daha ayık olmamız gerekiyor.[50]

Açıktır ki, ne Heidegger ne de Gadamer'in şu ürkütücü *deinótes*'in bugün gibi geçmişte de yarattığı yıkıcı etkiyi hafife aldıkları söylenemez. Üstelik, Heidegger *deinótes*'in hem günümüz sanatı (*moderne Kunst*) hem de artık çok yaygın, amorf bir gerçeklik olarak yaşamımızı boyunduruğuna alan teknolojinin (*die Technik*) uzak geçmişteki kaynağı *tékhne*'de aranması gerektiği yönünde derin kuşkulara sahip görünüyor. Yazının ilk kısmında Gadamer'in *deinótes* üzerine görüşlerine yeterince yer verdiğimizden, burada Heidegger'inkini biraz açmakla yetineceğiz.

Tékhne'nin bağrından çıkarak yayıldığı ima edilen bu tehlike Heidegger'in 1937/38 Kış Yarıyılındaki bir seminerinde şöyle dile getirilir:

> "*Tékhne* var-olanların mekanik bir biçimde düzenlenmesi [*maschinenhaften Einrichtung des Seienden*] anlamında 'teknoloji' [*Technik*] demek olmadığı gibi, salt beceri ve elyatkınlığı [*bloße Fertigkeit und Geschicklichkeit*] anlamında sanat da

---

50 Heidegger hem bu 'seçiş' (*proaîresis*) hem de *télos* hakkında oldukça ilginç saptamalarda bulunur; onun gözünde "*télos* ne 'hedef' [*Ziel*] ne de 'maksat/amaç' [*Zweck*] olmayıp, bir şeyin [sınırlılığıyla] ne olduğunu özünde belirleyen 'sonlanış'dır [*Ende*] ve ancak bu yüzdendir ki bir erek gibi düşünülüp bir hedef olarak konulur. Bununla birlikte, *télos* ...bilgi-beceri sahibi kişi tarafından bilinir, onda varolur. Ancak böylelikle bir şeyin fikrinin (sunum: *Vorstellen*) ve yapılış planının kaynağı orada aranabilir. [Bu durumda], tek başına görünüş (*eîdos*), yapılan nesnenin temel ilkesi (*àrkhè*) değildir; doğrusu, o nesnenin temel ilkesi onun görünüşünün seçilişi (*eîdos proairetón*), yani seçiş (*proaîresis*), dolayısıyla [bunu sağlayan] zanaatdır (*tékhne*). [»und *télos* ist nicht Ziel und nicht Zweck, sondern Ende im Sinne der wesensbestimmenden Vollendetheit; erst deshalb kann es als Ziel genommen und zum Zweck gesetzt werden. Das *télos* aber, das vorauserblickte Aussehen des Betgestelles ist das vom Sichauskennenden Erkannte und steht bei diesem; und nur als ein solches ist es der Ausgang für das Vorstellen und die Verfügung über das Verfertigen. *Àrkhè* is nicht das *eîdos* an sich, sondern das *eîdos proairetón*, d.h. die *proaîresis*, d. f. die *tékhne* ist *àrkhè*.«]" Bkz. "Vom Wesen und Begriff der *phúsis*, Aristoteles, Physik B, I" [1939], **Wegmarken**, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996): 251. [İng.: Martin Heidegger, "On the Being and Conception of *PHÚSIS* in Aristotle's Physics B, 1," tr. T. J. Sheehan, Man and World 9 (1976): 231.]

> [*Kunst* (!!)] değildir. *Tékhne* bir tür bilmedir [*ein Erkennen* ('biliş')]: var-olanlar karşısında [*das Sichauskennen im Vorgehen*] (ve onlarla karşılaşma içinde [*Begegnung mit dem Seienden*]), yani *phúsis* karşısındaki süreçlerdeki bilgidir."[51]

İlginçtir, Heidegger'in *tékhne*'yi sıradışı anlamda alırken, öteki metinlerinden biraz farklı olarak bu ders metninde bilgi (*Wissen*) sözcüğü yerine bilmek (*Erkennen*) sözcüğünü kullandığına tanık oluyoruz. Daha önemlisi, kendisi biraz sonra okuru *tékhne*'nin doğasıyla ilgili çok ciddi bir uyarıyla karşı karşıya bırakarak, *tékhne*'nin başkalarının düşündüğü gibi salt "*phúsis*'in kendi 'şifresini' çözme yoluyla kendini sunduğu, gene kendisinin artı-ürünü"[52] olmakla kalmayıp, ötesinde bir güce de sahip olabileceği kuşkusunu artırıyor.

Aynı derste bu tehlikeye dikkat çekilirken, *tékhne* içinde doğduğu *phúsis*'e dönük bir temeltutum (*die Grundhaltung*) ve bir temeluyarlık hali (*die Grundstimmung*)olarak ele alınmış. Bu niteliğiyle vazgeçilemez hayranlık gereksinimini yerine getirmek (*Vollzug der Notwendgkeit der Not des Er-staunens*) üzere işleyen *tékhne* bununla sınırlı kalmıyor. Çünkü bu süreçte aslında *phúsis*'e özgü hakikatin, daha doğru bir deyişle, kapalılığın bir hakikat olarak açılışı, yani Heidegger'in özgün anlamına sadık kalarak hep tercih ettiği *à-létheia*'nın da bir başka şeye dönüştüğüne tanık oluyoruz. *À-létheia* kendisiyle karşılaşmayı anlatan dilin evrilerek edindiği önerme-mantık temelli gramerin boyunduruğu altında, bir 'kesin doğruluk,' 'bu budur, başka bir şey değil' anlamında, ama gerçekte olmayan işkenceci bir 'Hakikat'e dönüşüveriyor. Böyle bir dönüşüm Heidegger'in seçtiği sözcükle *hómoíosis*'dir; burada *phúsis*'e özgü hakikat bir gizem olmaktan çıkmakta ve başta bu hakikati sözcüklerle taşıyacakmış umudu veren mantık ve ölçmeye

---

51 **Grundfragen der Philosophie: Ausgewählte »Probleme« der »Logik«**, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984): 179. / Martin Heidegger, **Basic Questions of Philosophy: Selected "Problems" of "Logic"**, tr. by R. Rojcewicz and A. Schuwer (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992): 154. [vurgu Heidegger'in.]

52 Philippe Lacoue-Labarthe, **Heidegger, Art and Politics: The Fiction of the Political**, tr. by Chris Turner (Oxford: Basil Blackwell, 1990): 69.

dayalı bir dilin önerme cümleleri bizzat hakikatin yerine geçmektedirler.[53]

İşte *tékhne* içinde yer alıveren umulmadık bu gerçekleşme, onu *phúsis* ile merak, hayret ve saygı dolu bir karşılaşma olmaktan çıkartarak, uzun erimde günümüz 'teknoloji'sini (*die Technik*) niteleyecek bir karşıtlığa, çerçeveye (*das Ge-stell*) oturtularak bir resme dönüştürülen 'doğa' (*natura*) üzerinde egemenlik kurma ve de çoğu kez yıkıcı bir boyun eğdirme mücadelesine dönüştürür. Tüm bu sürecin ta baştan beri insanın insan üstünde egemenlik ve sömürü düzeni kurmasıyla iç içe geliştiğini de geçerken biz söylemiş olalım. Dolayısıyla, karşıtlaşmaya dönüşen *tékhne* yollu bu karşılaşma *phúsis*'in bozulma ve yıkılma tehlikesini de (*die Gefahr ihrer Verstörung und Zerstörung*) beraberinde getirmektedir. Bu demektir ki, *phúsis*'in doğurduğu *tékhne*'nin özünde daha baştan (*anfänglich*) *gücünü kendinden alan* (*Eigenmächtigen*), yapay müdahaleye yatkın ve ilk merak gereksinimi dışına çıkarak, başına buyruk koyduğu erekleri (*losgebundenen Zwecksetzung*) kovalamak gibi tehlikeli bir eğilim bulunmaktadır.[54]

Heidegger, daha önceki bir 1935 Yaz dönemi dersinin son-

---

53 *Mûthos* yerine *lógos*'a dayanan bir düşünüş ve anlatı düzenine geçiş her şeyde işleyen *phúsis*' ve *à-létheia*'nın anlamca hemen dönüşmesiyle sonuçlanmadı elbet. Aristoteles'in yaşadığı zamanda, hatta çok sonraki zamanlara dek, şimdilerde cansız malzeme olarak işe koştuğumuz maddenin kendinden var ve canlı olduğu düşünülüyordu. Aynı şekilde insan ruhu da şimdiki psikoloji söyleminin yapmaya çabaladığı gibi dondurularak incelenen bir 'nesne'ye henüz dönüşmemişti. Jean-Pierre Vernant'ın şu uyarısı bu bakımdan çok önemli: "Örneğin Aristoteles doğanın tanrısal [bile] değil, *daimonik* olduğunu yazmıştı. Bu nedenle, antik Yunanlıların gözünde insanın iç doğası da özünde, tüm doğayı canlı tutan ve devindiren o gizli yaşam gücüyle ilişkiliydi. Açıktır ki, bu gelişme aşamasında kişi kimliği denilince akla gelen, ne başkalarında olmayan benzersiz nitelikleriyle tek başına bireyin kendisi ne de salt türüne özgü niteliklerle doğanın geri kalan kısmından ayrı tutulan insandı." Jean-Pierre Vernant, "Some Aspects of Personal Identity in Greek Religion," **Myth and Thought among the Greeks**, tr. by (London: Routledge & Kegan Paul, 1983): 335. Burada geçen ve çevirisi zor *daímon* sözcüğüne Heidegger'in Herakleitos fragmanı üzerinden getirdiği kökten yoruma daha önce değinmiştik; yeniden bkz. »Brief über den >Humanismus< **Wegmarken**: 354. / "Letter on Humanism," Basic **Writings**: 256.

54 **Grundfragen der Philosophie**: 180; ayrıca, 179. / **Basic Questions of Philosophy**: 155; ayrıca, 154. [vurgular Heidegger'in.]

radan yeniden düzenlediği ve *Metafiziğe Giriş* [*Einführung in die Metaphysik*] başlıklı metninde, *tékhne*'nin de ötesinde, *deinótes*'le ilgili buz kestiren bazı açıklamalarda bulunmuş, buna da Sophokles'in *Antigone* tragedyasında koronun söyledikle-rini (332-75. dizeler) örnek getirmişti. Çünkü orada koro 'korkunç/ürkünç'(*tò deinón*; *Unheimlich*) olana uyarmakla kalmıyor; sanki bir başka dille, bunun esas kaynağı ve toprağının insanın dil içindeki saçılmışlığında, Heidegger'in favori sözcüğüyle, insan *Dasein*'ında aranması gerektiğini de vurguluyordu. Yüzyıllar boyunca acı deneyimlerin kazandırdığı bu yönde bir sezi gücü ve inanç olmasa, onca korkunç ve ürkünç şey bulunduğunu söyledikten sonra hemen ekleyip, başa gelen onca korkunçluk ve tekinsizlik ortasında, asıl insanın en hoyrat, en korkunç, en şiddet yüklü (*tò deinótaton*; *Unheimlichste*) olduğunu, esas ondan korkulması gerektiğini koronun haykırmasına ne gerek var ki?

Burada *tékhne*'nin insandan bağımsız bir işleyiş olmayıp tersine, insanın *phúsis* karşısında duyduğu coşkulu merakın tatmini yanında, açık ya da saklı başka içgüdü ve emellerinin gerçekleşmesine de olanak tanıyan bir etkinlik alanı oluşturduğunu görmek sanırım zor değil. Heidegger şu saptamayı da yapıyor:

> "Şiddet yüklü olanın içinde eylediği gücün, güçlü olmanın alanı onun uhdesine verilmiş tüm iş çevirme [tò *machanóen*; <*Machenschaft*>] alanıdır da. 'İş çeviricilik' sözcüğünü olumsuz anlamda kullanıyor değiliz. Tam da Yunanca'daki *tékhne* sözcüğünün bize açtığı temel bir şeyden söz ediyoruz burada. Modern anlamıyla teknikten [*die Technik*] hiç söz etmesek bile, *tékhne* ne modern anlamıyla sanat [*die Kunst*] ne de becerikliliktir [*die Fertigkeit*]. *Tékhne* sözcüğünü 'bilgi' olarak veriyoruz. [*Wir übersetzen* tékhne *durch »Wissen«*.] Ama bunu açıklamak gerekli. Bilgi [*das Wissen*] burada önceden bilinmeyen verilerin [*über das vordem unbekannte Vorhandene*] sadece gözlemlenmesinden çıkan sonuç anlamına gelmemektedir. Bilgi için [*für das Wissen*] ne denli vazgeçilemez de olsa-

> lar, böyle bilinenler [*solche Kenntnisse*] sürecin bir parçası olmaktan, bir yan ürün oluşturmaktan [*das Beiwerk*] fazla bir şey oluşturmazlar."[55]

Dikkat edilirse, önceki geniş *tékhne* betimlemesi burada da kendini belli ediyor. Heidegger alıntıda *das Wissen* (bilgi) ile *die Kenntnis* (enformasyon) arasında bir ayrım gözetirken, *tékhne*'yi de hemencecik "Sanat" (*die Kunst*) mertebesine yükseltiverme arzumuzu gemliyor. Bu nokta şöyle açıklığa kavuşturuluyor kısaca:

> "Bilgi var-olan belirli bir şeyin [*Seiende*] varlığını işe koşma yetisidir. Yunanlılar sanat [*die Kunst*] ve sanat çalışmasına [*das Kunstwerk*] gerçek anlamıyla *tékhne* demekteydiler. Çünkü varlığın orada belirip bağımsızca dikilişini, işte burada ortaya çıkmış bir şeyde (çalışmada) yerleşmesini en dolaysız sağlayan şey sanattı. Sanat çalışması [*Das Werk der Kunst*] özellikle işlenip yoğrulduğu [<*gewirkt*>], yapıldığı [*gemacht ist*] için değil, var-olanın varlığını [*das Sein in einem Seienden*] ortaya çıkardığı [<*er-wirkt*>] için çalışmaydı...[çünkü] doğan gücün yani *phúsis*'in yoluyla şavkılanacağı görüngünün ortaya çıkmasını sağlıyordu. [*Er-wirken heißt hier ins Werk bringen, worin als dem Erscheinenden das waltende Aufgehen, die phúsis, zum Scheinen kommt.*«]"[56]

Can alıcı bu gözleme konu 'olay'ın geçirdiği uzun tarihsel (*geschichtlich*) süreçte uğradığı dönüşümler sonunda ulaştığı varoluşumuzla doğrudan ilgili kritik bir nokta var. Heidegger'in bir başka dersinde (1939) şöyle dile getiriliyor bu nokta:

55 **Einführung in die Metaphysik**: 121-22. / **An Introduction to Metaphysics**: 133-34. Söz konusu niteleme için bkz. Sophocles, **Antigone**, Choral 2 (Dize 332-35: "*pollà tà deinà koúdèn ánthrôpou deinóteron pélei.*") ve birazdan tartışılacak nokta için çok geçerli şu dize: (Dize: 365: *sophón ti tò mêchanóen téchnas húpèr élpíd' ëchôn*"). [vurgular benim] Unutmamak gerekir ki, çok geçmeden yerini felsefe söylemine bırakacak olan tragedya türünün bu arada bizzat *tò deinótaton* örneklerini yaşayarak pahasını ödeyen V Yüzyıl Atina'sının siyasetine müdahale gibi bir yanı da vardı. Bu noktanın ayrıntılı tartışması için bkz. Jean-Pierre Vernant & Pierre Vidal-Naquet, **Myth and Tragedy in Ancient Greece**, tr. by Janet Lloyd (New York: Zone Books, 1990).

56 **Einführung in die Metaphysik**: 122. / **An Introduction to Metaphysics**: 134.

modern metafizik, örneğin Kant'ın çarpıcı ifadesiyle, 'Doğa'yı bir 'Teknik' olarak kavramlaştırır; böylelikle doğanın özünü oluşturduğu düşünülen bu 'Teknik' düpedüz makine teknolojisi yoluyla doğaya boyun eğdirmenin, onun üzerinde egemenlik kurmanın olasılık ötesinde bir zorunluluk olduğuna cevaz vermenin de metafizik temelini sağlamaktadır."[57]

Heidegger'in de yinelediği gibi, Aristoteles'in gözünde *phúsis*'in özü *morphé*, yani bir şeylere nihai dış görünüşünü biçimini kazandırmaktı (*die Gestellung in das Aussehen*). Ama "doğa neylerse iyi eyler" desek bile, bu betimlemeyi şimdinin kafa yapısıyla aceleci okuyarak yanlış yorumlamak tehlikesi hemen yanı başımızda; o da şu: *phúsis*'i kendini hep yeniden yapan bir artifakt (*sich selbst machenden Gemächte*), nerdeyse bir makine gibi görme durumu. Çağımızın tüm yaşam alanlarında hiç bir etik reçete tanımaz »*Machenschaft*« koşullarının vazgeçilmez teknobilimsel kafa yapısı, burada bir yanlış anlama görmez. Tam tersine, bu *phúsis*'in tek doğru anlaşılması olarak kabul edilir, yani artık *phúsis*'i bir tür *tékhne* (phúsis *als einer Art von* tékhne) olarak düşünmemiz beklenmektedir bizlerden.[58]

Böylece, günümüzde sanat (ya da 'mimarlık') çalışması ve 'çalışma'nın olası ahlâki buyruğunu yakından ilgilendiren bu irdelememizde, geçici bir tarihsel metafizik kategorisi olduğu halde hakikatin tek ölçüsü gibi alınıp kanıksanan şu tekil 'Özne' konusuna ister istemez gelmiş olduk. Oysa, örneğin Aristoteles'te 'etkin neden' (*causa efficiens*) olarak nitelenen bu öge bir işin ortaya çıkmasından sorumlu diğer üç nedenin önüne konulup da tek önemli neden konumuna yükseltilmemişti. Aynı şey bütün Orta Çağ ve bu arada İslâm felsefesi için de

57 »Es scheint fast so, weil die neuzeitliche Metaphysik, in großartiger Ausprägung z.B. bei Kant, die >Natur< als eine >Technik< begreift, so daß diese das Naturwesen ausmachende »Technik« den metaphysischen *Grund* abgibt für die Möglichkeit oder gar Notwendigkeit, die Natur durch die Maschinen technik zu erobern und zu meistern«. »Vom Wesen und Begriff der *phúsis*, Aristoteles, Physik B, I«: 289. / "On the Being and Conception of *PHÚSIS* in Aristotle's Physics B, 1,": 260.

58 Gene bkz. Martin Heidegger, »Vom Wesen und Begriff der *phúsis*... 288-289. / "On the Being and Conception of *PHÚSIS*... 259-260.

geçerliydi. Sonradan 'Özne'ye dönüşecek olan *causa efficiens*'in ayrıcalıklı konuma yükselmesi ve bununla gelen 'yaratıcı dehâ' gibi öteki sorunlu kavramlar başka yerlerde özellikle mimarlıkla ilgili tartışıldığından[59] burada yeniden ele almayacağım.

---

59 Örneğin, Hasan Ünal Nalbantoğlu, **Çizgi Ötesinden: Modern Üniversite, Sanat, Mimarlık** içinde yer alan şu üç yazı: "Emek, Özne, Mimar" (169-189), "Yaratıcı Dehâ: Bir Modern Sanat Tabusunun Anatomisi" (49-74) ve "Yaratıcı Sanatçı mı, Sanat Üretimi mi?" (75-82). Adorno'nun doğru bir saptamasıyla, "Dehâ titizliktir [*Genie ist fleiß.*]" ve bunun anlamı dert edindiği şeye yönelirken [*an der Geduld zur Sache*] her ciddi sanat çalışmasının gerektirdiği sabırlı çalışma demektir. (T. W. Adorno, »Anmerkungen zum philosophischen Denken«, **Stichworte: Kritische Modelle 2**: 151-168. / "Notes on Philosophical Thinking," **Critical Models: Interventions and Catchwords**: 130.) Öte yandan, V. Gordon Childe'ın benzersiz açıklıktaki diliyle denilebilir ki, gerçekliğin ta kendisi kendine-yeten bir yaratıcı faaliyettir ve böyle olduğu için, bilgi de yaratıcı bir faaliyet olacaksa eğer bu gerçekliği devingenlikle yansıtmak zorundadır. Kendi sözcükleriyle: "Yaratı hiçlikten bir şey ortaya çıkarmak değil, halihazırda varolanın yeniden biçimlendirilişidir. İster bir resmin ortaya çıkarılışı, bir senfoninin kompozisyonu olsun, ister mantıksal bir tartışmanın geliştirilmesi, her yaratıcı süreç tam da bu [örneklerdeki] süreklilik ve belirlenmişlikle esneklik ve özgürlüğü bir arada sergiler. ["Creation is not making something out of nothing, but refashioning what already is. Any creative process, whether the painting of a picture, the composition of a symphony or the elaboration of a logical argument, illustrates precisely this combination of continuity and determinacy with flexibility and freedom.]" **Society and Knowledge**: 124; 126. Yeri gelmişken, önceki alıntı ve notlarda geçen Almanca'daki *Gebilde* sözcüğünü neden yazıda "çalışma/yaratı" olarak çevirdiğimizi de okura açıklamak gerekli. Gadamer'in bir yazısında neden *Gebilde* (yaratı) sözcüğünü *Werk* (çalışma) sözcüğüne yeğlediğini açıklıyor olmasının ardında çalışma denilince ilk elde akla gelen ekonomistik, yararcı anlamın yaratacağı yanlış anlamaya yol açmak istemeyişi yatıyor olsa gerek sanırım; bkz. "Die Aktualität des Schönen..." 124. / "The Relevance of the Beautiful... 33. *Gebilde* sözcüğü aslında böyle bir "toplanma" (*Sammlung*) olarak anlaşıldığında bile hâlâ özünde geniş anlamda çalışmayı [das *Werk*] anlatmaktadır (krş. "The Relevance of the Beautiful...," İng. çev. notu 45, p. 174). Bu görüş G. H. R. Parkinson'un bir yazısında Lukács'ın sanat çalışmasını ayırdedici ölçütleri üzerine şu yazdıklarınca da doğrulanıyor: " 'İmgeler' [*Gebilde*] diye çevrilen sözcük Lukács tarafından tanımlanmış değil; açıkcası burada zihinsel imgeler kastedilmiyor. Görünen o ki, sözcükle kastedilen 'sanat çalışmaları' ve olasılıkla onların resme– [*Bild*] benzer niteliği anlatılmak isteniyor." "Lukács on the Central Category of Aesthetics" **Georg Lukács: The Man, his work and his ideas**, ed. by G. H. R. Parkinson (New York Random House, 1970) içinde: not 1, s. 121. Bunu destekleyen bir başka kanıt da gene Gadamer'in Paul Klee'ye göndermeyle yaptığı şu açıklama: "modern sanatçı bir yaratıcı olmaktan çok henüz görülmemiş olanı keşfeden, kendisi yoluyla gerçeklik içine doğan ve daha önce düşlenmemişi bulandır. [»Der moderne Künstler ist weit weniger Schöpfer als Entdecker von Ungesehenem, ja Erfin-

'Dehâ' ya da 'yaratıcılık' gibi altı boş çağdaş efsaneleri bir yana iterken,[60] sanat çalışmasının çalışma (*Werk/Gebilde*) niteliğiyle hem sanatçısından hem de izleyenlerin beğeni sultasından bağımsız, özgürce buradalaşarak ve çağrısını yüzümüze yapmasına olanak tanımış bulunduk. Gadamer'in şu yazdıkları tam da bunu özetliyor:

> "'Çalışma' [*Werk*] Yunanca '*ergon*' sözcüğünden farklı bir anlama gelmez. Tıpkı '*ergon*' gibi 'çalışma'yı da niteleyen şey, onun üreticisinden ve üretim faaliyetinden [sonunda] kopacak olmasıdır. Bu da antik dönemin Platon'cu bir sorununa işaret etmektedir: Bir şeyin tasarımı onu kimin yaptığına değil, kimin kullanacağına bağlıdır. Bu her tür çalışma için geçerli; özellikle de sanat çalışmaları söz konusu olduğunda. Kuşkusuz bir sanat çalışması, zanaatın ortaya koyduğu bir nesneden farklı olarak, belirlenmiş bir kullanım için yapılmamıştır ve böylelikle hem kullanıma gelmez hem de aynı nedenle kötüye kullanılamaz. Deyiş yerindeyse, kendi için ve kendine yeter ayakta dikilir. İşte, yazarın niyetinin ne olduğu sorusuyla uğraşırken bu gerçek kesin belirleyicidir. Sanat çalışması söz konusu olduğunda söylenebilecek şey, yazarın niyetinin çalışma için-

---

der von noch nie Dagewesenem, das wie durch ihn hindurch einrückt in die Wirklichkeit des Seins]" »Vom Verstummen des Bildes.«: 234. / "The Speechless Image": 91. Gadamer'in dikkatimizi çektiği daha da ilginç bir gerçek daha var: o da "Yunanca resim [*Bild*] anlamına gelen *zoon* sözcüğünün, başlarda, yaşayan varlık [*Lebewesen*] için kullanılmış olması. Bu da gösteriyor ki o zamanlarda bile insan olmaksızın kendi başına şeylerin [*bloße Dinge*] ve doğanın resmedilmeye [*bildwürdig*] ne kadar az değer olduğu düşünülmekteydi." **A.g.e.**: 228. / 84.

60 Yaratının hiç yoktan bir şey varetmek değil, halihazırdakinin yeniden biçimlendirilmesi olduğu yolunda Childe'dan yukarıda yapılan alıntının (**Society and Knowledge**: 124; 126.) Heidegger'in *tékhne*'nin özünde bir bilgi [*Wissen* ya da *Erkennen*] olması iddiası ışığında daha bir anlam kazandığını görmek güç değil artık. İlginçtir, sanat çalışmasında aynı niteliği bulan Max Horkheimer'da şöyle yazıyordu: "İnsanlar günümüzün kapsamlı düzlemesine teslim olmadıkları sürece sanat çalışmalarında kendilerini bulma özgürlükleri vardır. Sanat çalışmasında vücud bulan birey deneyiminin toplumun doğayı denetim altına almak için seferber ettiği örgütlü deneyimden daha az geçerli olduğu söylenemez. Ölçüsü yalnızca kendinde bulunsa da, sanat da en az bilim kadar bilgidir." "Art and Mass Culture," **Zeitschrift für Sozialforschung**, Jahrgang 9 (1941): 290. [vurgu benim].

de 'eridiği,' ne çalışmanın önü ve öncesinde ne de arkasında aranmasının artık mümkün olmadığıdır. Bu durumda bir sanat çalışmasına ilişkin tüm biyografik görüler yanında çalışmanın kökenlerinin tarihiyle ilgili teşhisler gerçekte taşıdıkları değerle sınırlanırlar. Sanat çalışmaları kökenlerinden ayrı bir yerdedirler artık; ve tam da bu nedenle konuşmaya başlar, hatta yaratıcılarını bile şaşkınlığa uğratırlar."[61]

Gene de değindiğimiz çağdaş yanılsamalar hem kartezyen *parterre*'lerde yarış atı olmanın nerdeyse kanıksandığı hem de "özgürce çalışmak" bir yana, "çalışma özgürlüğü" bile sürekli tehdit altında olan kitle/sürü bireyinin (Nietzsche) tıkanıp kaldığı tekdüze 'özel' yaşam alanında dipsiz temelsiz bir psikolojikleşme baskısı altında parçalanıp yönsüzleştiği günümüzde çaresizlikle tutunulan tek dal sanki. Burada en önemli sorunumuz, gerçek tarihselliği (*geschichtlich*) içinde belirlenen modern pratiklere özgü iş süreçlerini ve ürünleri saran bunaltıcı, sıkıcı sis perdesini, günümüzde bütün uğraşı ve meslekleri sarmalayan modern mitolojilerin gerçekte neyin üstünü örttüğünü sorgulamaktan korkmamız, kaçmamızda yatıyor gibi. Günümüzün parçalanmış 'ethos'unda birbiriyle çelişen ve çatışmaya giren 'değer'lerin ağına takılı kalmış olmamızın bu kaçıştaki payını azımsayamayız.

Hem teknoloji hem de çağdaş sanatın uzak geçmişteki kökenleri üzerine önceki tartışmamızı, günümüzdeki şu ürkütücü, tekinsiz ve baş döndürücü teknolojik ilerlemenin sanata tanınmış, ayrıcalıklı olduğu denli iktidarsız konumu bile tehdit eden işleyişiyle bağlarsak ne diyebiliriz? Heidegger'i de sonradan günümüz sanatının yazgısı konusunda derin kuşkulara iten[62] bu konunun, sanat yapıtının bizi araçlar-amaçlar ala-

61 Hans-Georg Gadamer, "Hermeneutics and Logocentrism," **Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter**, ed. by Diane P. Michelfelder and Richard E. Palmer (Albany: SUNY Press, 1989): 123.

62 Heidegger'in Heinrich W. Petzet'e gönderdiği bir mektupta Heinrich Vogeler adlı bir sanatçının çalışmalarından yola çıkarak altını çizdiği genel bir eğilim üzerine şu yazdıklarını düşünelim: "Bu sanatçı ve çalışmasıyla giriştiği çaba, Hegel'in de gördüğü gibi, içinde büyük sanatın mutlak olanı sunmanın zorunlu biçimi olmaktan artık çıktığı ve yersizleştiği bir yazgıyı [*Geschick*] iz-

nından kurtaracak ahlâki bir çağrısı artık yok mu sorusuna yol açacağını kolaylıkla yordayabiliriz. Günümüz sanatı bu çağrı ve buyruğu yayamayacak ölçüde güçten düşmüşse eğer, o zaman modern teknik/teknolojinin (*die Technik*) ta baştan beri yer açtığı, o korkulası *tò deinón*, *deinótes* karşısında tek özgürlük alanı sayılan sanatın da koruyucu kalkanı kalmamış demektir. Daha da rahatsız edici olan, modern önyargılarımız ve biraz da işe geldiği için inanılan modern efsanelerin telkinleri tersine, ya bu gerçek yalnızca şimdinin *Kulturindustrie*'si koşullarıyla sınırlı kalmayıp, insanlık tarihinin haklı haksız 'sanat' olarak nitelenen tüm etkinlikleri için de geçerliyse? Eğer durum böyleyse, o zaman günümüzün içi boş 'etik' reçetelerinden kaçarken, sanattan medet umup ondan bize ahlâk kılavuzu olmasını istemek boş bir çaba değil mi? Bunu şimdilik bir soru olarak konuşlandırmış olalım.

İşte bu noktada Heidegger'in modern teknolojinin hiç de teknolojik bir şey olmadığını kerelerce belirterek, teknolojinin olageliş özelliği olarak nitelediği 'çerçeveleme' (*das Gestell*) sözcüğü üzerinde özellikle durmak gerekir. 'Şey'ler in-

---

lemekte. Bugün sığınabildiği tek yer adına 'toplum' denilen derme çatma barakadaki çalçene yaşayış. Yüzeysel düşünüldüğünde bu sanatçıyı komünizme çeken 'insan sevgisi.' Hakikatte ise onu buna iten şey, kendisinden bile gizlenen, metafiziğin evrensel teknoloji içinde eridiği bir çağda bir dünya kurması kendinden beklenen sanatın sonunun gelişi karşısında duyulan dehşet. Heinrich Vogeler'in insan sevgisi aşırılıklara kayıveren erk istenciyle yüklü bir çağda dünyasız bir sağda solda dolaşmadan ibaret [*irrt weltlos*]. [»Dieser Künstler, der Versuch seines Werkes, folgen dem Geschick, daß die große Kunst, was Hegel gesehen hat, keine notwendige Form mehr ist der Darstellung des Absoluten – und darum ortlos. Ihr Unterkommen heute ist das geschwätzige Hausen in einer abbruchreifen Baracke, genannt ‚Gesellschaft'. Vordergründig gesehen treibt diesen Künstler die ‚Menschenliebe' zum Kommunismus. In Wahrheit ist es das ihm selbst verborgene Erschrecken vor dem Ende der weltstiftenden Kunst im Zeitalter der Auflösung der Metaphysik in eine universale Technologie. Die Menschenliebe Heinrich Vogeler irrt weltlos umher in einem Weltalter des ins Äußerste aufbrechenden Willens zur Macht.«]" Alıntının kaynağı: Heinrich Wiegand Petzet, **Auf einen Stern zugehen: Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger, 1929-1976** (Frankfurt am Main: Societäts Verlag, 1983): 148; özellikle krş. 153-54. [İng.: **Encounters and Dialogues with Martin Heidegger, 1929-1976**, tr. by Parvis Emad and Kenneth Maly (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1993): 140; 145-46.]

san amaçları uğruna 'nesne'lere dönüştürülüp, 'çerçeve'lenip, hazırda tutulur (*der Bestand*) ve bu çerçeve içinde devindirilirken, aslında şeylerin kendi doğalarına uyar olasılıkların özgürce ortaya çıkmalarına izin verilmiyor. *Phúsis*'in karşısında mevzi tutmak olarak tartıştığımız bu süreci belirleyen ise, hesapçı-kitapçı bir düşünce; yani 'şeyler'in doğasının sınırlandırılarak, önceden konuşlandırılmış olmaları. Her tür teknik düşüncenin ve hele modern teknolojinin hiç de teknolojik olmayan olagelişi işte esas burada.[63]

Bu saptama, 'modern' sanatın da aynı 'çerçeveleyiş' içinde olup olmadığı, dolayısıyla özgürleştirici gücünün bulunup bulunmadığı sorusunu da kaçınılmaz olarak beraberinde getiriyor. Oysa, sanatın kendi özerk alanında, kendi ölçüleriyle kendi nesnel gerçekliğini yarattığını, bunları gerçekleştirirken de örneğin, hiç bir 'sanat bilimi'ni (*die Kunstwissenschaft*) umursamadığını düşünür gibi değil miydik? Soru çatallaştı bu noktada. Büyük sanat, Hegel'in ağıt yaktığı gibi, artık geçmişte mi kaldı? Yoksa hiç böyle bir şey yoktu da insanlık kapanmakta olan bir tarih döneminin belki zorunlu bazı yanılsamalarına yapışageldi ve bunlar mı günümüzde geride kalıyor?[64] Yok-

---

63 Bkz. Petzet, **Encounters and Dialogues with Martin Heidegger**: translator's note 3 to Chp. 3, 232. Daha önemlisi, bkz. M. Heidegger, "Technik und Kunst – Ge-stell," **Kunst und Technik: Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger**, Herausggeben von Walter Biemel und Friedrich-Wilhelm v. Herrmann (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989): XIII-XIV

64 Heidegger'in *Ge-stell* içinde sanat ve teknoloji üzerine aldığı notlardaki ["Technik und Kunst – Ge-stell," **Kunst und Technik**..: XIII-XIV.] şu gibi düşünceler ve sorular kanımı güçlendirir yönde: "Sanat hakkında yalnızca sanat karar verebilir (sanat dışından üstüne düşünme ve planlama değil). Ama sanat kendi hakkında nasıl karar verecek? Kendisi mutlak değil ki...Eğer sanat sonunda metafizikse, metafiziğin (çerçeveleyiş içinde) tamamlanışına uyarak eriyip gitmez mi? O zaman ardından ne olur? Dönüş mü? Sanattan önce, kaynak olan bir şey - *tékhne*...'Kültür' içinde sanat ve çalışmaları var elbet, ama nasıl var? Öyle olsa bile boşlukta. Sanatla artık kaynağında [özsel] bir ilişkimiz kalmamış. Teknoloji ile de henüz kaynağından [özsel] kurulan bir ilişkimiz yok. Her ikisiyle de kararsız ilişki içinde özünden alınacak kararların, hazırlanmanın gerisine düşmüşüz. [*Über Kunst kann nur die Kunst entscheiden (nicht außerkünstlerisch Reflexion und Planung). Aber wie entscheidet Kunst über sich selbst? Sie ist selbst nichts absolutes...Ob, wenn Kunst metaphysisch am Ende, sie nicht gemäß der Vollendung der Metaphysik in diese Vol-*

sa tüm bütün bunlara karşın, ister modern sanat dini çerçevelemeye uğraşsın onları ister teknoloji, 'şeyler' hâlâ nesneleşmeye direniyor, baş mı kaldırıyorlar?

Eğer bu son iki sorunun yanıtı doğruysa, *Ge-stell*'in kapsayamadığı 'şey'lerin doğasında birbiriyle de çelişen türlü olasılıkların bağımsızca buradalaşabilme şansı verilebilecek bir "özgünolay"dan (*das Ereignis*), özerk bir ışıma noktasından, bir açık bölgeden (*das Offene*) söz edilebilir. Eğer yaratıcılarının ve izleyenlerin istencinden bağımsızlıklarını ilan ederek "orada" (»*Da*«) dikilen, ele gelmez, işe koşulamaz çalışmalar yoluyla bu "özgünolay"ın gerçekleşmesi olasılığı henüz ortadan kalkmamışsa, dolaylı ve sessiz buyruklarla yayılan ahlâki bir çağrıdan söz etmeyi sürdürebiliriz.

Kuşkusuz, bu olasılığın gerçekleşmesi önünde güç ama aşılamaz olmayan bir sürü engel var: sözgelimi, zihin ve gönüllere yerleşmiş eski efsanelerin yeni görünüşler altında yinelenişi; başta değindiğimiz 'etik' konulu yavansöylemlerin (*das Gerede*) inatla tekrarlanışı, vb... hepsinden de öte, "ortaçağın Arap-Yahudi-Hıristiyan anlayışından (*mittelalterlich, arabisch-jüdisch-christlich verstanden*) köklenen... Hıristiyan-ahlâkçı-psikolojik bir boyuneğiş"[65] dışından alternatif bir 'ethos'un yerleşmesine kolay izin vermeyen şimdiki koşullar.

Bu sorulara hazır cevaplar beklemek kampanyaya girmiş ama

---

lendung (im Ge-stell) sich auflöst? Was dann und nachher ist? Die Kehre? Etwas Ursprünglicheres als Kunst – tékhne...*Zwar gibt es Kunst und Werke innerhalb der »Kultur«, aber wie? Daneben und trotzdem und im leeren Raum. Wir haben nicht mehr einen wesentlichen Bezug zur Kunst. Wir haben noch nicht einen wesentlichen Bezug zur Technik. Wir bleiben mit beiden unentschiedenen Bezügen hinter den wesentlichen Entscheidungen und ihrer Vorbereitung zurück.*]." [vurgu Heidegger'in]

65 Martin Heidegger, **Grundfragen der Philosophie**: 175; 221 [*Aus dem ersten Entwurf*]. / **Basic Questions of Philosophy**: 151; 185 [From the first draft]. Şimdiki tekno-bilimsel çağa uzanan tarihsel dönüşümler zincirinde Heidegger'in geçerken, "Arap felsefesine getirilen belirli bir yorumlama"nın [*eine bestimmte Interpretation der arabischen Philosophie*] oynadığı role –yazık ki kapalı– bir biçimde değindiğine de tanık oluyoruz; bkz. **Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit**, Frankfurt am Main: V Klostermann, 1983: 65. [İng.: **The Fundamental Concepts of Metaphysics: World-Finitude-Solitude**, tr. by W. McNeill and N. Walker, Bloomington: Indiana 1929-30 University Press, 1995: 43.]

bayiye henüz gelmemiş seri mamulleri, çoğu kez de seri sonu malları beklemeye benzer. Çağımızı saran ağır sis perdesi içinde sıkılmayla coşagelme, esrime (*intoxication*) kutupları[66] arasında gidip gelen kentsoylu türevi yaşamların da şimdilik ciddi sorup, sabırla düşünmeye pek zamanı varmış görünmüyor. Heidegger'in de kerelerce yinelediği gibi, kendine özgü olduğu denli tuhaf ve tekinsiz bir çağda yaşıyoruz. Teknolojik ilerlemenin baş döndürücü ivmesine koşut olarak malûmat (*Information*) hacmindeki aşırı şişme de, olanlar, görüngüler karşısında kaçınılmaz bir körlük, yanlış anlama ve duyarsızlığı beraberinde getiriyor ve özgün sezme ve şeylerin aslına ayma gücünü çoğu insanın elinden alıyor. Geriye kalan ise körlemesine bir mantığın kıskacında düşüncenin hesap-kitaba indirgenmesi; düşüncenin de çoğu kez pratik sonucuna, daha da kötüsü sansasyon etkisine bakılarak değerlendiriliyor oluşu.[67]

---

66 Kentsoylu yaşamını çok iyi niteleyen "sıkıntı-esriklik" antinomisini ilk farkeden ve üzerine yazan Schopenhauer olmuştu. Lukács, ölümünden az once bazı edebi yazılarının derlemesine yazdığı genişletilmiş ikinci önsözde (Nisan 1970; ilki: Mart 1965), büyük olasılıkla 60'lı yılların siyasi-kültürel olaylarını da düşünerek, şunları yazıyordu: "Her iki durumda da ['sıkıntı' ve 'esrime'] esas önemli gerçek, aşılamaz gibi görünen bu karşıtlığın aslında derindeki bir içbağı, karşılıklı beslemeyi gizliyor oluşudur. Kişi manipüle edilen yabancılaşmadan şok yoluyla ne denli az kurtulabiliyorsa, esrime yoluyla da sıkıntının [*ennui*] üstesinden o denli zor gelebilmektedir (hatta bu yolla sıkıntının alanına geri dönmeye zorlanır). Çünkü şokun getirdiği yalnızca yabancılaşmaya özgü ahlâki özelliklerin toplanıp, yoğunlaşması ve korunmasından ibarettir. Öyleyse her ikisinde de sürekli yinelenen duygusal ayaklanmalar her durumda bu karşıtlar çiftinin temellerini sarsmak istemeyen, *quieta non movere* bir arzuyu gizlemeye yaramaktadır. Ünü Joyce'la ilişkisine dayanan İtalyan yazarı Italo Svevo açık açık, protestonun teslimiyete giden en kısa yol olduğunu söylemişti." Georg Lukács, **Writer & Critic and Other Essays**, der. ve çev. Arthur D. Kahn (New York: Grosset & Dunlap, 1971): 13.

67 Örneğin Heidegger'in şu saptaması: »Wir leben in einem seltsamen, befremdlichen, unheimlichen Zeitalter. Je rasender sich die Menge der Informationen steigert, um so entschiedener breitet sich die Verblendung und Blindheit für die Phänomene aus. Mehr noch, je maßloser die Information, je geringer das Vermögen zur Einsicht, daß das moderne Denken mehr und mehr erblindet und zum blicklosen Rechnen wird, das nur die eine Chance hat, auf den Effekt und möglicherweise die Sensation rechnen zu können.« **Zollikoner Seminare: Protokolle-Zwiegespräche-Briefe**, Herausgegeben von Medard Boss, 2. Auflage (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994): 96. [İng.: **Zollikon Seminars: Protocols-Conversations-Letters**, tr. by Franz Mayr and Richard Askay (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2001): 74.]

Üstüne üstlük, bu saptamalar ışığında bir de hem meslek hem başka yaşam alanlarını saran tüm efsane ve ideolojilere rağmen, günümüzde teknolojik "insan yapıntıları"nın artık bildik doğa'nın yerine geçmeye başlayan yeni bir *phúsis* oluşturduğu türünden yaban bir savı öne sürersek ne olacak? Tartışmaya açık bir sav bu elbette. İnsanlığın damıtılmış deneyimlerinden çıkan değerler ve onların hukuki ifadeleri (örneğin, iş ahlâkını salt iyi niyete bırakmayan 'iş sözleşmesi' türünden bağlayıcılıklar) sürüp giderken, aslında uğraş ve meslek pratiklerinin bir tür öznesiz işliyor oluşu, bu yeni 'yapay' doğanın bir parçası olarak irdelenmek durumunda. Bu da kaçınılmaz olarak, eskinin pazar ve kâr mantığına dayanan, kör ve yıkıcı 'iş örgütlenmeleri'ni yeniden ve kökten sorgulamayı getirir. Nitekim, günümüzün iş örgütlenmesi ve şirket yapılanışı üzerine kısır modeller, eski yönetim mantığını sorgulamadıkları için tıkanıp kalan tartışmalar bile bu süreçteki sancının bir biçimde dışarı vuruşu. Bu nedenledir ki, hem toplumsal yaşamın başka alanlarını hem de çalışma yaşamını sıvayan, birbiriyle çelişmesi kaçınılmaz eski, yeni değer/ahlâk ölçüleri de kaçınılmaz olarak gündeme geliyorlar. Yıpranmış olduğu denli umarsız bir kentsoylu-birey mülkiyet anlayışına yapışarak sürdürülen 'esnek' modeller kendi temellerini sorgulamaktan kaçtıkları için, uyum göstermeye çabaladıkları yeni ve 'yapay' bir doğa akışıyla gelen brutal gerçekler karşısında tökezliyorlar. Etik, örgütsel, vb. çuval dolusu onca lâftan sonra, düşünce yolumuz hâlâ yaratıcı sonsuz bir akış sergileyen gerçekliğin duvarına sürekli çarpıp dönen hazırcevap, şablon "meslek etik"lerine sığındığında ne kadar yol alınır, bakarız.

Diyebiliriz ki, günümüz karikatür endüstrisinin asal malzemelerinden ilk insan Hong da zekâsının evrimiyle koşut tüm *tò deinótaton*'luğuyla, ortak avın tümüne konma planları yapıp arkadaşının kafasına indireceği en uygun ve de güzel taşı seçerken, kuşkusuz bir gün mirasçısı olduğumuz tekniğin de, değerlerin de, güzellik anlayışının da atası sayılacağını asla düşünemezdi. İnsanlığın düşe kalka epey bir yoldan sonra geldiği günümüzde böyle bir özgürlüğün bedelini bize ara sıra hatırlatan-

ların düşün çevrenimiz içinde bulunması iyi. Bu deneme de bir tür o seslere kulak kabartma çabasıydı. Sanat, bilim ya da bir başka etkinlik alanında 'iş' çıkarır ve kendimize daha ne kadar özgürlük alanı bırakıldığını düşünürken acaba aşağıdaki ses dinlemeye hazır olana bir şey söylüyor olabilir mi?

> "Kim olduğumuzu henüz bilmediğimizi bilirsek ancak, tarihselliğiyle insana özgü o basit *Dasein*'ın geleceğini özgürleştireceğimiz varolan tek temeli oturtmuş oluruz.
>
> Bu temel[lendirme] hakikatin de kaynağıdır. Yeni ve başka bir başlangıca geçiş için bu kaynağın düşüncede hazırlanması gerek. Gelecekte hakikati temellendirecek güçler, yani şiir (sonuçta da sanat) ve düşünce ilk başlangıçta [yani Yunan'da] olduğundan çok farklı olacak. Burada öncülüğü şiir [ve de 'sanat'] yapmayacak, ama bu geçişte düşüncenin öncülük etmesi zorunlu. Gene de sanat gelecekte hakikati işe koşmak durumunda (yoksa sanat hiç bir şey olamaz); bu demektir ki sanat, hakikatin özünü kaynağında temellendirmenin bir [türü] olacaktır. Bu yüksekteki ölçüye göre, kendini sanat olarak sunan her şeyi hakikatin var-olanlarda varolmasına izin vermenin bir yolu olarak değerlendirmek gerekiyor. Bu da çalışmalar olarak onların coşkuyla insanı Varlığın [*Seyn*] bağrına sürmesi, bunu yaparken de gizini açanın ışığını üzerine düşürüp onu Varlığın hakikatinin [*Wahrheit des Seyns*] bekçisi olarak dikip belirlemesi demektir."[68]

68 Burada Heidegger'in duraganlığı çağrıştıran 'Varlık' karşılığı '*Sein*' sözcüğünü değil, devingen bir ilişkiyi adlandıran 'özgünolay'a [*Ereignis*] gönderme yapabilmek amacıyla, eski Almanca'daki '*Seyn*' sözcüğünü kullanması çok önemli. Okurun karşılaştırması için, gene Almanca'sını veriyorum: »Erst wenn wir wissen, daß wir noch nicht wissen, wer wir sind, gründen wir den einzigen Grund, der die Zukunft eines einfachen, wesentlichen Daseins des geschichtlichen Menschen aus sich zu entlassen vermag. / Dieser Grund ist das Wesen der Wahrheit. Dieses Wesen muß im Übergang zum anderen Anfang denkerisch vorbereitet werden. Anders als im ersten Anfang ist künftig das Verhältnis der Mächte, die zuerst die Wahrheit gründen, der Dichtung – und somit der Kunst überhaupt – und das Denkens. Nicht die Dichtung ist das erste, sondern Wegbereiter muß im Übergang das Denken sein. Die Kunst ist aber künftig – oder sie ist gar nicht mehr – das Ins-Werk-setzen der Wahrheit – eine wesentliche Gründung des Wesens der Wahrheit. Nach diesem höchsten Maß ist Jegliches zu messen, was als Kunst auftrefen möchte – als der

İşte, olası uzak bir gelecek için açık bilet kesmeyen, alacakaranlık içinden bir işaret var elimizde sadece. Çağdaş bir kehanet mi? Hiç sanmam; ama Herakleitos'dan bir fragmanı hatırlatmıyor değil.[69] İnsan düşünmeden edemez ne de olsa, değil mi?

Weg, die Wahrheit seiend werden zu lassen in jenem Seienden, das als Werk den Menschen in die Innigkeit des Seyns entzückt, indem es ihn aus der Leuchte des Unverhüllten berückt und so zum Wächter der Wahrheit des Seyns stimmt und bestimmt.«., **Grundfragen der Philosophie**.... 190. / **Basic Questions of Philosophy**...: 163-64. [vurgular Heidegger'in]

69 "Delphoi'deki [Apollon] Tanrı-konuşağı [orakl] ne söz eder ne gizler [*oûte légei oüte krúptei*]; işaret eder yalnızca [*àllà semaínei*]" Herakleitos, Fragman 93 [Diels-Kranz tasnifi]. Fragmanda "işaret etmek" anlamındaki '*semaínei*' fiili, işaret anlamındaki '*sêma*' sözcüğünden türemiş görünüyor; ama '*sêma*'nın zamanın hekimlik dilinde hastalık belirtisi anlamına da geldiği anımsanırsa, '*semaínei*' fiilinin de bir semptomun kendinden daha önemli ve büyük bir olgunun işareti anlamında alınabileceğini düşünenler de vardır; örneğin Philip Wheelwright, **Heraclitus** (New York: Atheneum, 1964): 137 ve 27. Dolayısıyla, aynı alıntıyı böyle "semptomatik okumak" da mümkün.

Aura ve ötesi*

Bu yazıda günümüzde kültür ve sanat konuları teorik tartışma gündemine geldiğinde yer yer gönderme yapılan Walter Benjamin'in *Aura* sözcüğünü dilimize 'hâle' olarak çevirmenin pek de doğru olmadığını öne süreceğiz. Derdimizin bu yabancı sözcüğe ille de Türkçe bir karşılık bulmak olmadığını baştan belirtelim.[1] Kadim Yunanca'da 'hava akımı,' 'sabah esintisi' gibi anlamları[2] olan *Aura* sözcüğünün geçtiği ve epeyce göndermede bulunulan "Teknik yollarla çoğaltılabilirlik çağın-

(*) Yazı daha önce aynı başlıkla **Toplum ve Bilim**, No. 115 (Haziran 2009)'da bir kısım dipnotlardaki uzun Almanca alıntılar çıkarılarak yayımlanmış, bu seçki için de yeniden gözden geçirilerek gerekli ekleme ve düzeltmeler yapılmıştır. Yazma süreci sırasında henüz gözüme ilişmemiş yazıları Amerika'daki kütüphanelerde gönüllü araştırıp elektronik formda yollayan eski öğrencim-yeni meslekdaşım Dr. Sanem Güvenç-Salgırlı' ya içtenlikle yeniden teşekkür ederim.

1 Bu yazıda telafi etmeye çalışsam da, daha önceki bir yazımda *Aura* karşılığı 'hâle' sözcüğünü kullanmış olmamın, bağlamı düşünüldüğünde pek yanlış sayılmasa da, kavram üzerinde yeterince düşünmeyişle gelen bir acelecilik sergilediği; dolayısıyla da, eldeki yazıyla karşılaştırıldığında okuyucuda kafa karışıklığına yol açabileceği özeleştirisini yapmadan geçmem doğru olmaz. Bkz. "Âlem *Kitsch* olmuş, biz n'apalım?" Hasan Ünal Nalbantoğlu, **Arayışlar: Bilim, Kültür, Üniversite** (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009): 208-209

2 **An Intermediate Greek-English Lexicon** [founded upon the 7th ed. of **Liddell and Scott's Greek-English Lexicon**] (Oxford: Clarendon Press, 1997 [1889]): 133.

da sanat çalışması"ndan önceki Benjamin metinlerini yakın okuduğumuzda, sözcüğün düşünür tarafından hiç de o ulvî 'hâle'(ya da bazı Türkçe çevirilerde 'ayla'[3]; Alm.: *die Aureole*; Fr. *la auréole*; İng.: *halo; ring*) sözcüğündeki dar anlamda kullanılmadığı açığa çıkacaktır.

Benjamin'in gününde 'modern çağ'ın kutsallıktan arınmış zamanmekânında, 'sıkıntı' yüklü tuzu kuru Avrupa burjuva sınıfı bireylerinin çektiği o dayanılmaz dertli yalnızlığa devâ olma iddiasıyla öne çıkıp da, böyle bireylerin bilinçaltlarında kuluçkalanagelen, bastırılması zor 'arzu' ve tatminsizlikleri sömürmeyi iyi bilen ve Benjamin'in bazı yazılarında karşı çıktığı apaçık görülen o günün 'tinselci' bazı akımlarına (örneğin 'teosofizm') özgü dar anlayışın pençesinden *Aura* kavramını kurtarmak için girdiği çabaya ve bunun sıradışı bağlamına birazdan geleceğim.

Peki de, şu sihirli sözcük, *Aura*'yı 'hava' olarak çevirmek gereksiz bir kılı kırk yarmak değil mi? Sözcüğün anlam nüansları düşünüldüğünde[4] bu karşılık pek de yanlış olmasa gerek. Benjamin'e gelirsek hemen, onun *Aura* sözcüğünü kullanmasına yol açan önemli bağlamlardan birinin de, ara sıra katıldı-

---

3 Örneğin Tahsin Yücel, Baudelaire'in *Spleen de Paris* çevirisindeki ileride alıntılayacağımız XLVI. deneme "Yitik Ayla"ya (*Perte d'auréole*) düştüğü notta bu sözcüğün öteki anlamları arasında 'şan, şeref' anlamına da geldiğini yazmaktadır. Bkz. **Paris Sıkıntısı**, çev. Tahsin Yücel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006): 102.

4 Örneğin, Heidegger cazibesine kapıldığı müstakbel karısı Elfride Petri'ye hitaben kaleme aldığı 9 Aralık 1915 (Freiburg) tarihli mektupta, "...o andan beri çalışma odasını kutsayıcı bir hava kapladığından [»es liegt wie eine Weihe seitdem in meinem Studienzimmer«]" söz etmektedir. Bkz. **»Mein liebes Seelchen!«: Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride, 1915-1970**, Hrsgb. von Gertrud Heidegger (München: Deutsche Verlags-Anstalt, 2005): 19. [İng.: Martin Heidegger, **Letters to His Wife, 1915-1970**, sel., ed. and annotated by G. Heidegger, tr. by R. D. V. Glasgow (London: Polity Press, 2008): 3.] Söz konusu tümcenin İngilizce'ye "...there has been an aura of solemnity in my study ever since..." olarak çevrilmiş olması pek de yanlış olmasa gerek. Öte yandan aynı Heidegger karısına cephe gerisinden 30 Ağustos 1918'de (Nouillon-Pont) gönderdiği henüz yoğun sevgi yüklü bir mektubunda "Aşk *daimonion*'unun yol açtığı anımsama edimleri ve hasret dolu tutumlardan da [Erinnerungsakte u. Sehnsuchtseinstellungen des Daimonion der Liebe] söz açmaktadır ki, başka yerlerdekine nazaran bu mektubunda sözcüğü Yunanca'dan translitere vermiş olması ilgi çekiyor. Bkz. **»Mein liebes Seelchen!«...**: 77. / **Letters to His Wife**: 49. [vurgu benim]

ğı haşhaş deneyleri[5] olduğunu biliyoruz. Onun bu kavramı sanat konusuyla ilgilenen çoğumuzun tanış olduğu bağlamda kullandığı ünlü yazısının bildiğim ilk yetkin Türkçe çevirisinde karşılık olarak 'atmosfer' sözcüğünün (kavramının) kullanılıyor olması da (örn. »*der Verfall der Aura*« karşılığında 'atmosferin çöküşü' denilmesi gibi)[6] bundan ötürü olsa gerek. Bu çeviri yerine göre pek yanlış olmasa da, tek tek 'şey'lerin, olayların, hâttâ kişilerin 'hava'sından bahsetmek kadar tikel (*particular*) bir vurguya sahip değil sanki. Bu arada, örneğin sar'a (epilepsi) ya da şiddetli migren hastalarının hemen nöbet öncesi hissettikleri ve sarsıntının gelişini haber veren huzursuz, askıdaki zaman dilimine de tıp dilinde evrensel olarak 'aura dönemi' denmektedir.[7]

Bu açıklamalar ışığında, *Aura* sözcüğünün dilimize nasıl kazandırılacağına ilişkin nâ-çîzâne önerim, önce de belirttiğim üzere, ille de çevireceksek bu sözcüğü, dilimizde yerine göre 'hava' sözcüğüyle karşılamak olacak. Bunun da nedenini yukarıda yeterince açıkladığımı sanıyorum. Bir kez daha yinelersem: neon ışıkların her yeri kapladığı günümüzde ayân beyân, dahası 'kör parmağım gözüne' olduğu anda herhangi bir 'varolan'ın 'hava'sından yayılan o 'gizemli' ışıltının hemen yitip gidivermesi sıklıkla görülen bir şey. Dolayısıyla, 'ben buradayım!' diye bağırmadan varlığını hissettiren o 'gizem' yittiğinde de, süreçlerin, kişilerin, genelde de şeylerin 'hakikat'ini taşıyan gerçek bir 'hava'dan dem vurmak söz konusu olamıyor. Şu *Aura* dedikleri genelgeçer-evrensel bir atmosfer olmadığından ötürü ancak tek tek kişilerin ya da şeylerin 'hava'sından ya da bu havanın yokluğundan söz edebilmek mümkün mademki,

---

5 Şimdilik bkz. Walter Benjamin, **On Hashish**, tr. by Howard Eiland et.al. (Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of HUP, 2006): 163, not. 2..

6 Bkz. W. Benjamin, "Tekniğin Olanaklarıyla Çoğaltılabildiği Çağda Sanat Yapıtı," çev. Ahmet Cemal, **Oluşum: aylık sanat ve düşün dergisi**, Yıl: 8 No. 40 (Şubat 1981): 20-27, özellikle 22; Yıl: 9, No. 43 (Mayıs 1981): 2-3. Bu metin Benjamin'in bitmemiş yazısının 1938-39 tarihlerindeki 3. ve bilinen son versiyonunun çevirisidir.

7 Bu hususa dikkatimi çekerek epilepsi ve migren nöbetleri öncesindeki 'aura dönemi' hakkında okumak yönünde beni aydıran Prof. Dr. Şuayib Yalçın'a içten teşekkürlerimle.

işte bu yüzden "batsın bu dünya" dercesine pervasızca batıramıyoruz 'genelde' varlığından söz edemeyeceğimiz bir 'hava'yı da. Gene de, '*new age*' sanat-kültür pazarı stratejilerine tamuyar açıkgöz edâlarla yaldız serpilmiş hâlesindan geçilmeyen birileri salındığında ortalıkta, "havan batsın" deyip kendi işimize dönme hakkımız var her zaman.

Bu yazı kapsamında üzerine çok yazılmış çizilmiş böylesine bir konuya ilişkin tartışmaların nerdeyse seksen yıllık geçmişini özetlemek gibi bir iddiayla da yola çıkmıyoruz. Benim bu yazıda gerçekleştirmeye çalışacağım da, mekanik (şimdi de dijital) yollarla yeniden-üretilebilirlik ve çoğaltılabilirlik koşullarının alabildiğine yaygınlaştığı bir tarihsel dönemin başlarında *Aura*'nın çöküş süreci ve bu sürece ilişkin öteki bazı kavramlar üzerine on yıl gibi dar bir zaman kesitinde özellikle Benjamin'in, sınırlı ölçüde de onun düşün dostu Adorno'nun hangi konumlardan ne gibi fikir yürüttüklerini bir ölçüde irdelemek olacak.

İlk elde, *Aura* kavramının Benjamin'in kendi yazılarında geçirdiği serüvene bir göz atmaya *Aura* sözcüğünü ilk kullandığı metinlerle başlayalım.

İnceleyebildiğim kadarıyla, Benjamin'in yazıları arasında sözcüğün ilk geçtiği metin, Goethe'nin *Ruh Yakınlıkları* diye de dilimize çevrilen eseri üzerine yazdığı, »Goethes Wahlverwandtsschaften« (1921-1922) başlıklı uzun deneme gibi görünüyor. Benjamin bu yazıda Goethe'nin romanındaki karakterler yoluyla 'güzellik' üzerine fikir yürütürken, ne mizah ne de trajedinin güzelliği dile getiremediğini belirterek hemen şunu ekler: "güzellik saydam bir açıkseçiklik 'hava'sında [*Aura*] görünemez. Yürek sızlaması tam da onun kesin karşıtıdır."[8]

Benjamin 1925 yılına ait olduğu anlaşılan ve başlığından te-

---

8 »Sprachlich können weder Humor noch Tragik die Schönheit fassen, in einer Aura durchsichtiger Klarheit vermag sie nicht zu erscheinen. Deren genauester Gegensatz ist die Rührung«, »Goethes Wahlverwandtsschaften«, Walter Benjamin, **Gesammelte Schriften, I.1: Abhandlungen** (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974): 191.[İng.: "Goethe's Elective Affinities," W Benjamin, **Selected Writings**, Vol. I: **1927-1934**, ed. by M. Bullock and M.. W. Jennings *et.al.* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of HUP: 1999): 348.]

melde 'resimli' dergilere karşı çıkmadığı anlaşılan kısacık bir yazıda da *Aura* sözcüğünü şöyle kullanmaktadır:

> "Şeyleri güncelliklerinin havasında (*Aura*) göstermek, son kertede gayet küçük burjuvaca olan halk eğitimi fikirlerini koz olarak öne sürmekten daha değerli ve dolaylı da olsa çok daha verimlidir."[9]

Ama *Aura* sözcüğüne yüklenen anlamın esas şekillenişi 1927 yılının sonundan itibaren Benjamin'in aralıklarla doktor kontrolü altında girdiği uyuşturucu deneylerini kısa sürede kaleme aldığı tutanak (*Protokolle*) ve gözlemler (*Notizen*) sürecinde belirmeye başlamış gibi görünüyor.

Tekdüze Amerikan meta ekonomisi gereği etüvden geçirilmiş bir Benjamin'i ithalde beis görmeyen başka ülkelere özgü küçük burjuva ruhlu sanat-kültür yazınında pek yer almayan bir gerçek var ki, o da Benjamin'in işte bu doktor-kontrollü or-

---

9 »Die Dinge in der Aura ihrer Aktualität zu zeigen, ist mehr wert, ist weit, wenn auch indirekt, fruchtbarer, als mit den letzten Endes sehr kleinbürgerlichen Ideen der Volksbildung aufzutrumpfen.«, »Nichts gegen die >Illustrierte<«, Walter Benjamin, **Gesammelte Schriften, IV.1: Kleine Prosa, Baudelaire-Übertragungen** (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974): 449. Aslında, bu yıllarda başkalarının da *Aura* kavramını yazılarındaki çözümlemelerde kullandıklarına tanık oluyoruz. Adorno'nun müzik üzerine 1929 tarihli bir fragmanı bunun kanıtını veriyor bize: "Bir sanat çalışmasının, biçimin yoğun çekirdeğinde, o biçim parçalanmadan aşikârlaşamayacak denli kapsüllenmiş gizil içeriği, belki de yalnızca, bilmeksizin, tanımaksızın o esere dokunduğunuzda kapıldığınız *Aura*'da belirtir (gösterir) kendini; ne var ki o *Aura* da ışın salımı içinde biçimlenir, gözümüzün akışkan parçacıklar halinde alabileceği ama ağır kitleyse bunu yapamayacağı maddenin işareti olarak salınır önümüzde, ve ancak yapıya vakıf olduğumuzda sönüp yeniden alevlenir sonunda. [»So teilt der latente Gehalt eines Kunstwerkes sich vielleicht einzig in der Aura mit, in die man gerât, wenn man es anrührt, ohne es zu kennen, während es im dichten Kern der Gestalt allzusehr sich verkapselte, um uns offenbar zu werden, bevor die Gestalt zerfiel; jene Aura aber formt sich in strahlender Emission, schwebt uns vor als Zeichen des Stoffes, dessen unser Auge wohl in fluidierenden Teilchen, nicht aber in schwerer Masse teilhaft zu werden vermag, erlischt und flammt nochmals endlich auf, wenn wir das Gebilde durchschauen.«]", Theodor W. Adorno, »Motive«, **Gesammelte Schriften, Band 16: Musikalische Schriften I-III: Quasi una fantasia. Musikalische Schriften II, I Improvisationen.** (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1978/2003): 282-283. Her iki kaynaktaki pasajların çevirisinde başvurduğum yardımını esirgemeyen Tanıl Bora'ya bir kez daha teşekkürlerimle.

tamlarda uyuşturucularla, özellikle de o dönemin bazı entelektüelleri arasında yaygın haşhaş deneylerine girmiş olması, hele de şaşırtıcı bir biçimde, her seansta farklı şekillenen 'trans' (*Rausch*; *trance*) ve çöküntü (*Depression*) gibi kendi ruh hâli (havası) ile zaman ve mekân algısında yer alan değişikliklerin en ince ayrıntılarıyla tutanaklarını tutarken, alışılagelen anlamlarıyla kullanılan kavramlara da yakın yeni anlamlar yükleyip işe koşması, belki de yeni kavramlar bile üretmesidir.[10]

Aura sözcüğü Benjamin 18 Aralık 1927 tarihinde (sabaha karşı 3:30) "İlk Haşhaş İzlenimim" başlığıyla deneyiminin anahatlarını kaleme aldığı tutanakta da şöyle belirir:

> "Sınırsız iyi niyet. Saplantılı nörotikliğe özgü tedirginlik kompleksinin [*zwangsneurotischen Angstkomplexe*] yıkılması [askıya alınışı?]. Güzel 'karakter'in [niteliklerin?] serpilişi. Tüm hazır bulunanların komikleşen rengârenklenişi. Aynı zamanda da onların *Aura*'sının ('hava'sının) yayılarak kişiye de nüfuz edişi."[11]

---

10 Benjamin'in bilinçli seçip de girdiğine benzer bir süreci, yönetmen Federico Fellini'nin kısa süreli ve gene doktor denetimi altında LSD (*Lysergic acid diethylamide*) alarak yaşadığını, böylece onun bildik deli gözünde beliren imgelerin tanınmış yönetmenin ilk renkli filmi de olan ve bazı eleştirmenlerce gerçeküstücü motiflerle bezeli bulunan "Ruhların Giuliettası"yla (*Giulietta degli Spiriti*, 1965) sonuçlandığını sinemayla yakından haşır neşir olanlar hatırlayacaklardır. Her iki örnekte de göze çarpan, insan müdahalesiyle içine girilen bu durumun sonunda, sıradan bu deneyime girenlerin belki de hiç ifade etmek gereğini duymayacakları, isteseler de hakkını veremeyecekleri düzeyde ürünlerle sonuçlanabiliyor olmasıdır. Örneklerimizi burada Fellini'nin filmiyle ve Benjamin'de *Aura* sözcüğünün en açık geçtiği deney tutanakları ve yazılarla sınırlı tutuyoruz. Bu kadarı bile zaten deneyime giren kişinin zihin yapısı ve önceki düşünsel birikiminin deney-ertesi sonuçta çok önemli rol oynayabildiğini bize yeterince anlatmaktadır.

11 »Unbegrenztes Wohlwollen. Versagen der zwangsneurotischen Angstkomplexe. Der schöne >Charakter< tut sich auf. Alle Anwesenden irisieren ins Komische. Zugleich durchdringt man sich mit ihrer Aura.«, »Hauptzüge der ersten Haschisch-Impression«, Walter Benjamin, **Über Haschisch**: (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1972): 65. Bu tutanakların (Protokolle und Notizen) başkalarınınkiyle ve diğer belgelerle birlikte en kapsamlı ve güvenilir bir İngilizce çevirisi şu sitede bulunmaktadır: http://www.wbenjamin.org/translations.html. Daha sınırlı sayıda deney tutanaklarının ve yukarıdaki pasajın farklı çevirisi için şu kaynağa da bakılabilir: **On Hashish**, tr. by Howard Eiland et.al. (Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of HUP, 2006)

Ardından Benjamin'in Ernst Bloch'la –evet, bildiniz, düşünür Bloch– birlikte girdiği deneylerin ikincisine ilişkin tuttuğu tutanakta (15 Ocak 1928, öğle ertesi 3:30) içine girdiği 'hava'yı betimleyişi daha girift bir durumu göz önüne sermekte. Kaba hatlarıyla özetlersek, seansın hatırlanışının (*Erinnerung*) ilkine göre daha az açık seçik olduğu, kendini içinde bulduğu tefekkürî dalgınlık (*Versunkenheit*) hâli daha derinliksiz olsa da çok daha içe dönük bir yoğunluğa girdiğini yazan Benjamin, girdiği transın temelde ilaç dozuna bağlı olarak çöküntüyü (*Depression*) bârizleştirmesine rağmen, yaşadığının kathartik bir sonucu olarak kendinden geçmenin, coşkunun da (*Extase*) önceki kadar olmasa bile yok sayılamayacağına işaret ediyor. Hepsi de birbirinden ilginç entelektüel imge fragmanları arasında dolaşan Benjamin'e göre tüm bu trans (*Rausch*) boyu yaşadıkları parça parça düşünce ve duyularına vurarak sonuçta ikili yapısı olan bir çöküntüde son buluyor: bir yanda *Angst* (tedirginlik), öte yanda da o anda çıkabilecek pratik bir meseleye karar verme yeteneksizliği.[12] Sonunda uzaktan izleme yeteneğine kavuşarak bir anlamda bu kararsızlığı silme umuduna kavuştuğunu da yazan Benjamin, bu süreçte doğal olarak beliren açlıktan tutun da yaşadığı esrikliğe kadar farklı boyutlara değinirken, yokuş aşağı giden bu trans hâlinde gene de sınırlı ölçüde sergileyebildiği dostçalığa rağmen giderek daha az insan ve daha çok 'daimon' ve 'pathos'a dönüştüğü yönünde çok ilginç bir teşhiste bulunmakta.[13]

Parametreleri az çok böyle olan bir 'hava'ya girdiği aynı seansta Benjamin *Aura* sözcüğünü de benim bu yazıda tercih ettiğim anlama yakın biçimde şöyle kullanmaktadır:

> "Bloch hafifçe dokunmak istedi dizime. Dokunuşun hissi duyumumdan çok önce bana erişmişti zaten. Bunu havama [*meiner Aura*] çok nâhoş bir müdahale olarak duyumsadım."[14]

---

12 »Doppelte Struktur dieser Depression: einmal Angst und dann eine Unschlüssigkeit in einer damit verbundenen praktischen Frage.«, »Hauptzüge der zweiten Haschisch-Impression«, Walter Benjamin, **Über Haschisch**: (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1972): 69-71.

13 »Weniger Mensch, mehr Daimon und Pathos in diesem Rausch.«, A.g.y.: 71.

14 »Bloch wollte leise mein Knie berühren. Die Berührung wird mir schon lange

İşin ilginç yanı, Benjamin'in de yararlandığından kuşku duyduğum, Bloch'un aynı seansla ilgili tutanağındaki bazı tırnak içi ifadelere bakıldığında da onun da Benjamin'inkine benzer deneyim ve çöküntü yaşadığı ve kendi durumunu yazarken, bir yerde *Aura* sözcüğünü şöyle kullanıyor olması:

> "Şeyler böylece yaşadığım çöküntüye katılıyorlar = maddeselliklerinin iptal oluşu. Mankenlere dönüşmekteler. Vitrindeki soyunuk bebekler [misâli] çıplaklıklarıyla duruyorlar; her halleri bir ders, anatomik bir modeldeki gibi. Hayır, daha doğrusu şöyle: 'hava'ları yitik [*ohne Aura*] duruyorlar orada işte. Gülümsememem sayesinde. Gülümsememle, her şey apaçık, pırıl pırıl."[15]

Bu ifadeden de anlaşılıyor ki, aslında, şeylerin 'hava'sı (*Aura der Dinge*) dedikleri, öznenin tüm entelektüellikle donanmış gülümsemesi bile olsa, ışıldak altına gelip parlaklaşarak, ayân beyânlaştığında, 'hava'nın vazgeçilmez unsuru o 'gizemli' ışıltıyı yitirmekte. Dolayısıyla, gizem yokolduğunda 'hava' da uçup gitmektedir. Burada önemli olan da, söz konusu gizemin bildik tektanrıcı ya da çağdaş *ersatz* dinlerin, örneğin Benjamin'in karşı çıktığı gününün '*theosophist*' ya da günümüzün sahte '*new age*' tinsellik ve tinselciliklerinin hiç kapsayamayacağı, deyim yerindeyse bir şeyin 'hava'sında yarı-saydam dışa vuran ışıltının o 'şey'in 'hakikat'ini de saran bir gizem olmasıdır.

Sarmaktan söz ettik; işte ister 'hava' gibi Türkçe bir sözcükle karşılayalım ister *Aura* olarak dilimize ithal edelim, Benjamin'in bunu sanki bir sis dışarıdan gelerek 'şey'leri kaplayıveriyormuş gibi düşünmediğini bilmemiz çok önemli. Tam tersine, aşağıda Benjamin'in notlarından çıkarsayacağımız üze-

---

ehe sie mich erreich hat, spürbar, ich empfinde sie als höchst unangenehme Verletzung meiner Aura.«, A.g.y.: 73.

15 »Dingen machen meine Depression dabei mit = Entwertung ihrer Materie. Sie werden Mannequins. Unangekleidete Anziehpuppen, auf mein Vorhaben wartend, nackt stehen sie herum, alles wird an ihnen lehrhaft wie am Phantom. Nein, es ist so: sie stehen ohne Aura. Durch mein Lächeln. Durch mein Lächeln stehen alle Dinge unter Glas.«, »Ernst Bloch: Protokoll zu demselben Versuch«, A.g.y.: 77.

re, *Aura* insan-varlıklar ve toplum süreçleri dahil, daha çok bizzat 'şey'lerin devingen bünyesinin ürettiği ve sonunda dışa yayılarak onlara *Auratik* niteliğini, görünüşünü (*Erscheinung*) kazandıran gizemli bir sıva gibi algılanmalı diye düşünüyorum.

İşte, Benjamin esas, Baudelaire'in kendi deneyiminin de bilgisiyle donatılmış olarak, 1930 yılı Mart ayında kuzeni nörolog Egon Wissing ve onun eşi (?) Gert'in gözetimi altında aralıklarla tekrarladığı bu uyuşturucu deneylerinin beşincisinde yaşadığı 'trans' (*Rausch*) hâlinin etkisiyle, yaşarken yayımlanmamış bir tutanak-yazıyla *Aura* kavramına yazın dünyasında ona yüklenen 'tinsel' anlam ötesinde açıklık getirerek, 'varoluşsal' diyebileceğimiz bir yer kazandırmaya başlayacaktır.[16] Benjamin bu deney(im)lerini sürdürecek, örneğin iki yıl sonra da aynı deneyimi Marsilya'da yaşadığı deneyimini kaleme aldığı yazı bu kez *Frankfurter Zeitung*'da (Aralık 1932) yayınlanacaktır.[17]

Benjamin yukarıda değindiğimiz 1930 yılı Mart ayı deneyi tutanağında *Aura* kavramıyla ilgili, ölümünden az önce ya da o sıralarda yayımlanan "Baudelaire'deki bazı motifler üzerine [*Über einige Motive bei Baudelaire*]"[18] başlıklı yazısında kondurduğu ince fırça darbelerine dek kalıcılığını sürdürdüğünü düşündüğüm çok ama çok önemli şöyle bir betimlemede bulunmaktadır:

---

16 Bkz. »Hashisch Anfang März 1930«, Walter Benjamin, Gesammelte Schriften, VI (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1985): 587-591. Ayrıca Über Haschisch içinde: 106-110; özellikle 107 [İng.: "Hashish, Beginning of March 1930," W. Benjamin, Selected Writings, Vol. II: 1927-1934, tr. R. Livingstone *et.al.*, ed. by M.. W. Jennings et.al. (Cambridge, Mass.: Belknap Press of HUP: 1999): 327-330.]

17 Walter Benjamin, »Hashisch in Marseille«, Gesammelte Schriften, IV/1 (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1972): 409-416.[İng.: "Hashish in Marseilles," W. Benjamin, Selected Writings, Vol. II: 673-679.]

18 Walter Benjamin, »Über einige Motive bei Baudelaire«, Studies in Philosophy and Social Science (formerly: *Zeitschrift für Sozialforschung*, pub. By Librairie Félix Alcan, Paris), pub. by the Institute of Social research, Morningside Heights, New York City, Vol. VIII/ 1939-1940: 50-91; Bu yazıda kullanacağımız yeniden basımı: Gesammelte Schriften, I.2: Abhandlungen (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974): 605-653. [İng.: "On Some Motifs in Baudelaire," Selected Writings, Vol. IV: 1938-1940, tr. E. Jephcott, H. Eiland, *et.al.*, ed. H. Eiland, M. W. Jennings, *et.al.* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of HUP: 2003): 313-355.]

"Gene de Gert'in bazı notlarına bakınca görüyorum ki, trans [*Rausch*; *trance*] hâli öylesine derindi ki, belli bir aşamada sözcükler ve imgeler yitip gittiler benden. Dahası, zihinsel ve dilsel bakımdan anlamlı söz sarf edebilme düzeyini tutturmak için başkalarıyla temas elzem olduğundan, transtaki içgörülerin, dilerseniz bu kez alınan zevkin derinliğiyle oransız olduğu sonucu çıkarsanabilir bundan. İşte, sadece Gert'in notlarında değil, benim de hatırladığım kadarıyla, bu seansın çekirdeği olarak görüneni vurgulamak için yeterli neden. *Aura*'nın mahiyeti hakkında yaptığım açıklamalar bunlar. O kez söylediğim her şey deneyimsizlik ve cehaletlerini tiksindirici bulduğum teosofistleri hedef almış [bir] polemikti. Ve de pek sistematik olmasa da, hakiki *Aura*'nın üç cephesini teosofistlerin uylaştıkları bayağı kanıların tam da karşıtı olarak konuşlandırdım. Birincisi ve hepsinden önce, hakiki *Aura* her şeyde vardır; yoksa sırf insanların *Aura*'sı olduğunu hayâl ettikleri özgül şeylerde değil. İkincisi, *Aura* neyin *Aura*'sı ise, o nesnenin her devinimi ile birlikte tümüyle ve temelden değişir. Üçüncü olarak da, hakiki *Aura* asla bayağılık [örneği] mistik kitaplarda tasvir edilip betimlenen o ebedi ve tinsel büyülü şua gibi düşünülemez. Tam tersine, hakiki *Aura*'nın ayırt edici vasfı, onun sanki bir kılıf içindeymişçesine, bir şey ya da olagelişin [*Wesen*] sabitlendiği bir bezeme, süslü bir çevren [*Umzirkung*] oluşturuyor olmasıdır. Hiç bir şey, Van Gogh'un kendi *Aura*'larıyla birlikte resmedilmiş her şey olarak betimleyebileceğimiz geç dönem tabloları denli hakiki *Aura*'nın doğru bir kavramlaştırmasını taşıyamaz bizlere"[19]

---

19 »Und ich stellte – wenn auch gewiß nicht schematisch – in dreierlei Hinsicht die echte Aura in Gegensatz zu den konventionellen banalen Vorstellungen der Theosophen. Erstens scheint die echte Aura an allen Dingen. Nicht nur an bestimmten, wie die Leute sich einbilden. Zweitens ändert sich die Aura durchaus und von Grund auf mit der jeder Bewegung, die das Ding macht, dessen Aura sie ist. Drittens kann die echte Aura auf keine Weise als der geleckte spiritualistische Strahlenzauber gedacht werden, als den die vulgären mystischen Bücher sie abbilden und beschreiben. Vielmehr ist das Auszeichnende der echten Aura: das Ornament, eine ornamentale Umzirkung in der das Ding oder Wesen fest wie in einem Futteral eingesenkt liegt. Nichts gibt vielleicht von der echten Aura einen so richtigen Begriff wie die späten Bilder van Gogh's, wo an allen Dingen – so könnte man diese Bilder beschrei-

Bunlar ışığında denebilir ki, kanıksanagelen beden ve can (ruh) ayrımı üzerine kurulu bildik yaklaşım yerine, beden-can birliğini vurgulayan bir antropolojik materyalizmle yemek ve yemek fuarları üzerine bile yazdığını düşündüğüm Benjamin tarafından haşhaş deneyiminin de salt zihinle sınırlı bir deneyim olarak algılandığını sanmamız için yeterli hiçbir neden yok.

Bu deney ortamlarından bağımsız olarak, Benjamin'in fotoğraf sanatının tarihiyle ilgili ve 1931 Eylül-Ekim'inde *Literarische Welt* adlı yazın dergisinde yayımlanmış olan "Fotoğrafın kısa tarihçesi" [*Kleine Geschichte der Photographie*] başlıklı yazısında da fotoğraf sanatındaki yükseliş ve çöküşe örnek getirilen nesnelerin tartışmasının nerdeyse ardından *Aura* kavramına daha da belirgin bir anlam yüklendiğine tanık oluyoruz.

> "Sahi, nedir şu *Aura* gerçekte? [»*Was ist eigentlich Aura?*«]" diye sormaktadır Benjamin. Cevap: "Mekân ile zamanın tuhaf bir örgüsü: ne denli yakın olunursa olunsun, uzaklığın tikel [benzersiz] bir görünümü [»*Ein sonderbares Gespinst von Raum und Zeit: einmalige Erscheinung einer Ferne, so nah sie sein mag.*«]."[20]

"Fotoğrafın kısa tarihçesi"(1931)nde işlenen motiflerin bir kısmı "Teknik yollarla çoğaltılabilirlik çağında sanat çalışması"nın 2. versiyonunda (1936) nerdeyse aynen, giderek de yazının basılan 3. versiyonunda (1939) yer alacaktır. Bu hususta örneğin gözün göremediğini görebilen kamera merceğine at-

---

ben – die Aura mit gemalt ist.«, »Hashisch Anfang März 1930«, Gesammelte Schriften, VI: 587-591. / "Hashish, Beginning of March 1930," Selected Writings, Vol. II: 327-330.

20 »Kleine Geschichte der Photographie«, **Walter Benjamin: Ein Lesebuch**, Hrsgb. von Michael Opitz (Leipzig: Edition Suhrkamp, 1996): özellikle 297 [İng.: "Little History of Photography," W. Benjamin, **Selected Writings**, Vol. **II: 1927-1934**, tr. R. Livingstone et.al., ed. by M.. W. Jennings et.al. (Cambridge, Mass.: Belknap Press of HUP: 1999): özellikle 518.]. Bu cümle "Teknik yollarla çoğaltılabilirlik çağında sanat çalışması"nın 2. versiyonda da nerdeyse aynı sözcüklerle yer almaktadır: Bkz. Walter Benjamin,»Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit (Zweite Fassung)«, **Walter Benjamin: Ein Lesebuch**, Hrsgb. von Michael Opitz (Leipzig: Edition Suhrkamp, 1996): 318.

fettiği 'optik bilinçdışı (*Optisch-Unbewußten*) ile psikanalizdeki içgüdülere yapışık bilinçdışı (*Triebhaft-Unbewußten*) arasında kurduğu paralel hem bu 1931 yazısında hem de "Teknik yollarla çoğaltılabilirlik..." 1936 versiyonunda yer almaktadır.[21] Ama teknolojik gelişmenin doğurgularından biri olarak *Aura*'nın özellikle görsel sanatlar alanındaki düşüşünün biraz daha derli toplu tartışması için gene o ses getiren yazıyı, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*'ı [2. versiyon: 1936; Benjamin'in bitmemiş saydığı 3. versiyon: 1936-39][22] beklemek gerekmiştir.

Söz konusu yazının 1936 ve 1939 tarihli ikinci ve üçüncü versiyonlarının tarihleriyle ilgili şu bilgiyi de verelim: İkinci versiyonun artık el altında olmayan ilk versiyondan yedi sayfa daha uzun olduğu ve biraz sıkıştırılmış bir Fransızca çevirisinin de aynı yılın Mayıs ayında *Zeitschrift für Sozialforschung*'ta çıktığı[23] biliniyor. Adorno'nun Benjamin'e yazdığı bir mektup-

---

21 »Die Photographie mit ihren Hilfsmitteln: Zeitlupen, Vergrößerungen erschließt sie ihm. Von diesem Optisch-Unbewußten erfährt er erst durch sie, wie von dem Triebhaft-Unbewußten durch die Psychoanalyse.«, »Kleine Geschichte der Photographie«: 290. / »Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit (Zweite Fassung)«: 339-340.

22 Bitmemiş de olsa, modern çağda sanat ve siyaset ilişkisi üzerine en özgün çalışmalardan biri sayılması gereken bu yazının 2. versiyonu için gene bkz. »Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit (Zweite Fassung)«, **Walter Benjamin: Ein Lesebuch**,: 313-347 (Bundan böyle: »Das Kunstwerk..., Zweite Fassung.)« [İng.: "The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility, Second Version," W. Benjamin, Selected **Writings**, Vol. III: 1935-1938, tr. E. Jephcott, H. Eiland, *et.al.*, ed. H. Eiland, M. W. Jennings, *et.al.* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of HUP: 2002): 101-133.]; *Aura* sözcüğünün daha sık yer aldığı 3. versiyon için ise bkz. »Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit (Dritte Fassung)«, Walter Benjamin, **Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit: Drei Studien zur Kunstsoziologie**, (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970 [1963]): 8-63. (Bundan böyle: »Das Kunstwerk..., Dritte Fassung.)« [İng.: "The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility, Third Version," W. Benjamin, **Selected Writings**, Vol. IV: 1938-1940, tr. E. Jephcott, H. Eiland, *et.al.*, ed. H. Eiland, M. W. Jennings, *et.al.* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of HUP: 2003): 251-283.].

23 Bkz. Walter Benjamin, « L'œuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée », Traduit par Pierre Klossowski, **Zeitschrift für Sozialforschung**, 5. Jg., H. 3 (1936): 40-68. Yazı Benjamin'in toplu eserlerinin şu cildinde de yeniden basılmıştır: « L'œuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée », Walter

tan (22 Eylül 1937, Londra) anlaşıldığı kadarıyla, karısı Gretel bu Fransızca çeviriyi ilgiyle okumuş ve kaleme alındığı asıl kendi dilindeki nüshadan okuma arzusunu "haklı olarak" dile getirmiş [»*...und ist mit Recht der Ansicht, daß man einen Text von Ihnen im Original kennen muß.*«]. Benjamin de özellikle Gretel Adorno'ya hitaben [*Meine liebe Felizitas*] yazdığı 2 Şubat 1937 (Paris) tarihli mektupta, değil şu anda yazmakta olduğu son versiyonu, ona eski materyali bile gönderemeyecek denli darda olduğunu ihzaz edercesine, yazık ki elindeki tek [yazma?] nüshaya da [»*Die Reproduktionsarbeit existiert in der Endfassung nur in einem einzigen Exemplar;*«] yazdıkları gibi bu kez artık Ekim ayının ikinci haftası Paris'e gelebilirlerse bakabileceğini belirtiyor. Bu seyahatin gerçekleşmediği, buna karşılık aynı yılın Aralık ayında San Remo'da Adorno ailesiyle buluşabildiği anlaşılan Benjamin'in buluşma ertesinde Londra'dan New York'a göç eden Adorno'lara yazdığı 16 Nisan 1938 (Paris) tarihli mektubun 'Felizitas' diye hitap etmeyi sevdiği Gretel Adorno'ya dönük kaleme aldığı paragrafında, Felizitas'ın 1 Nisan tarihli mektubunda söz konusu yazının kopyasını çıkarma önerisinin kendisi için çok değerli olduğunu belirttikten sonra, metni (elyazması?) son bir kez daha gözden geçirme fırsatı bulduğu anda da kopyalaması için en kısa sürede ulaştıracağına söz vermiş görünüyor. [»*Hierher gehört ein Wort an Dich, liebe Felizitas, um Dir zu Ostern und Österlichen zu gratulieren; auch Dir für die Zeilen vom 1. April zu danken, über die ich mich sehr gefreut habe. Deine Bereitschaft, mir die Reproduktionsarbeit abzuschreiben, ist unschätzbar. Ich nehme das mit der größten Freude an. Sobald ich die Zeit finde, das Manuskript noch einmal durchzusehen, erhältst Du es.*«][24]

Benjamin, **Gesammelte Schriften, I.2: Abhandlungen** (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974): 709-739.

24 İlgili mektup metinleri için bkz. Theodor W. Adorno, **Briefe und Briefwechsel, Band 1: 1928-1940**, Hrsgb. von Henri Lonitz (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1994): [No. 88]: 278; [No. 90]: 285; [No. 102]: 319-320. [İng.: Theodor Adorno & Walter Benjamin, **The Complete Correspondence: 1928-1940**, tr. by N. Walker, ed. by H. Lonitz (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1999): 213; 218; 245.]

Şimdi de "Teknik yollarla çoğaltılabilirlik çağında sanat çalışması"nda *Aura*'nın nasıl yer tuttuğuna bakalım. Aslında Benjamin'in son anda bile bitmemiş saydığı, daha toparlak üçüncü versiyondan (*dritte Fassung*, 1936-1939) da önce ikinci versiyona (*zweite Fassung*, 1936) bir göz atmakta yarar var belki de. Çünkü, Benjamin'in bu konudaki düşünce kıvrımlarını üçüncü versiyondan daha çok, önceki bu versiyonda izleyebiliyoruz kanımca. Hem, *Aura* kavramının içinde anlam bulduğu, teknoloji, gelenek, sanat eserinin 'şimdisi ve buradası' (*Hier und Jetzt*), modernlik koşullarında 'belleğin' başına neler geldiği gibi varoluşsal ve aynı anda teorik önem taşıyan konulara ilişkin tartışmanın köşe taşları daha ikinci versiyonda yerleştirilmiş görünüyor.

Bir kere, Benjamin teknolojik yeniden-üretilebilirliğin öne çıktığı 'modern çağ'da bir sanat çalışmasının 'reprodüksiyon'unda –en a'lâsından olanlarında bile– eksik olan şeyin, sanat çalışmasının yapısı zamanın yıpratmalarına ne denli maruz kalırsa kalsın, sanat çalışması tarihsel gelenekler içinde istediği kadar el ve sahip değiştirirse değiştirsin, onun özgün ve ayırt edici özelliği olarak 'burada ve şimdi'de yer tutuyor olmasında (*das Hier und Jetzt des Kunstwerks*), kısacası onun belirli bir yerde biricik, benzersiz varlığıyla bulunuyor oluşunda (*sein einmaliges Dasein an dem Orte*) yattığını vurgulamaktadır. Özgün bir sanat çalışması, yeniden üretilmiş kopyalarından farklı olarak, bu biricikliğinde varlığını borçlu olduğu tarihin izlerini –sanırım icabında yara, berelerini de– taşımaktadır.[25] Bu nokta az sonra üzerinde duracağımız geleneğin mirası ve uzun bellekle ilgili olarak da çok önemli.

Bu bağlam akılda tutularak, Benjamin'in metninde *Aura*'nın nasıl konuşlandırıldığına dönecek olursak, ne diyebiliriz? Benjamin *Aura*'nın ve de modern teknolojik koşullarda yitiminin (*der Verfall der Aura*) gerçekleştiği bağlamın kavramsal haritasını ikinci versiyonun hemen hemen başlarında şöyle çiziyor:

---

25 »An diesem einmaligen Dasein aber und an nichts sonst vollzog sich die Geschichte, der es im Laufe seines Bestehens unterworfen gewesen ist.«, »Das Kunstwerk... (Zweite Fassung.)«: 315. [İng.: "The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility, Second Version": 103.

Sanat çalışmasının zanaatkârca reprodüksiyonları yapılagelmekteydi öteden beri elbet; ve de 'hakiki' bir sanat çalışması kopyaları karşısında tüm tikelliğiyle dikilerek onları sahte ilan edebilirdi her zaman. Ama seri i'malâta dönük teknolojilerin ön plana çıkmasıyla oyunun kuralları değişti. Bunun nedenlerinden birincisi, teknolojik kopyalamanın özgün çalışma karşısında tümüyle başına buyruk olmasa da elle yapılan kopyalamadan çok daha bağımsız işliyor olmasıdır. Çıplak gözle göremediklerimizin fotoğraf merceğine yakalanması, yavaş çekim, büyütebilme, vb. gibi. İkincisi ise kopyanın artık sanat çalışmasının aslının ulaşamayacağı noktalara kolaylıkla ulaşabilmesi, Benjamin'in ifadesiyle, alımlayıcıyı yarı yolda karşılama yeteneğidir; fotoğraf ya da gramofon plağı örneklerinde olduğu gibi. Tüm bu sürecin sonunda olan da, sanat çalışmasının diğer niteliklerine halel gelmese de, onu 'hakiki' (*seine Echtheit*) kılan en önemli özelliğin, yani onun 'burada ve şimdi' özelliğinin değerini yitirmesi, başlangıçtan beri maddi varlığına yapışan tarihsel tanıklığın, dolayısıyla da sanat çalışmasını saran koskoca bir geleneğin de artık önem taşımamaya başlamasıdır. Sanat çalışmasıyla ilgili tüm bu cephelerin odaklandığı kavram da sanat çalışmasının *Aura*'sı olarak çıkıyor ortaya. Bu nedenle, *Aura*'nın silinmeye yüz tutması da modern çağda tüm bu özelliklerin (gelenekten kopuş, mirasın reddi ve giderek hatırlanmayışı) yitme süreciyle bir arada gider. Eskiden el işi gerektiren yeniden-üretilebilirliğin teknoloji tarafından taşındığı yeni düzeyde, artık 'kopya' geleneğin alanından kopmakta, bir sanat çalışmasının defalarca kopyalanabilir olmasıyla da, tikel ve biricik varoluşun yerine kitlesel varoluş geçmiş bulunmaktadır. Bunun belki de en iyi örnekleri sinema alanında görülmektedir.

Benjamin bu noktada, daha önce "Fotoğrafın kısa tarihçesi"nde *Aura* hakkında sorduğu soruyu tekrarlarcasına, *Aura*'nın gerçekte ne olduğunu sormakta ("Sahi, nedir şu *Aura* gerçekte?") ve de daha önceki cevabını üslûb olarak çok az değişiklikle (*»vom Raum und Zeit«* yerine *»aus Raum und Zeit«*) vermektedir: ("Mekânla zamandan oluşan tuhaf bir örgü: ne denli yakın olursa olunsun, uzaklığın tikel [benzersiz] bir

görünümü").[26] Benjamin'in *Aura*'ya ilk elde getirdiği örnekler de oldukça ilginç: "Yazın öğleden sonra dinlenirken ufuktaki sıradağları ya da gölgesi dinlenenin üzerine düşen ağaç dalını seyre dalmak, o dağın, o dalın *Aura*'sını solumaktır. *Aura*'nın şimdilerdeki düşüşünün toplumsal koşullanımını bu betimleme ışığında hemen kavrayabilmemiz [!] mümkündür."[27]

Peki nasıl kavrayabiliyoruz şu sözü geçen, modernleşen ayakların altından kaymaya başlamış koşullar zeminini?

Bu sürecin belirtik (*symptomatisch*) okunması gereğine daha önce işaret eden Benjamin tüm bu olayın giderek toplumsal sahnede beliren kitlelerin onların gittikçe daha yoğun –biz de eklemiş olalım, 've de huzursuz'– hareketliliğiyle ilişkili ortaya çıkmış iki durumdan ötürü olduğunu yazıyor. İlki, günümüz kitlelerinin geçmişe göre çok daha fazla şeyleri yakınlarında görme arzusu (*die Dinge »näherzubringen«*), ikincisi ise, şeylerin daha kolay erişilebilir kopyası, benzerini kabul ederek, aynı şiddette bir eğilim, her tikel gerçekliğin biricikliğini –deyim yerindeyse– tepeleyip aşma arzusu (*ihre Tendenz einer Überwindung des Einmaligen jeder Gegebenheit*) [cümlelere italikle vurgu Benjamin'in].

"Gün geçmiyor ki," diye ekliyor Benjamin, "imgesi, daha doğrusu kopyası, reprodüksiyonu yoluyla gitgide daha da yakına düşen bir nesneyi ele geçirmek arzusu [içimizde] büyüyor olmasın. Magazin gazeteleri ve sinemada dünya haberlerince sunulan reprodüksiyonun imgeden farkı aşikârdır. Biriciklik ve kalıcılık nasıl ikincisinde [imgede] iç içe geçmişse, geçicilik ve tekrarlanabilirlik de ilkinde [reprodüksiyon, kopya] iç içedir. Nesnenin tülünü sıyırıp atmanın, *Aura*'nın yıkılışının altında imzası olan bir algının 'dünyada [yalnızca] tekdüzelik gör-

---

26 »Was ist eigentlich Aura?: Ein sonderbares Gespinst aus Raum und Zeit: einmalige Erscheinung einer Ferne, so nah sie sein mag.«, »Das Kunstwerk... (Zweite Fassung.)«: 318. / "The Work of Art..., Second Version": 104-105.

27 »An einem Sommernachmittag ruhend einem Gebirgszug am Horizont oder einem Zweig folgen, der seinen Schatten auf den Ruhenden wirft – das heißt die Aura dieser Berge, dieses Zweiges atmen. An der Hand dieser Beschreibung ist es ein Leichtes, die gesellschaftliche Bedingtheit des gegenwärtigen Verfalls der Aura einzusehen.«, »Das Kunstwerk... (Zweite Fassung.)«: 318. / "The Work of Art..., Second Version": 105.

me hissi öylesine artmış" bulunuyor ki, reprodüksiyon yoluyla biricik olandan bile aynılık çıkarıyor."[28]

Kolay, canlı izlenir (*in anschaulichen Bereich*) bu değişimin teorik planda istatistiklerin alabildiğine artan öneminin bir benzeri olduğuna dikkatleri çeken düşünür, gerçeklik ile kitlelerin birbirinin yanında böylesine saf tutuşunun (*Ausrichtung der Realität auf die Massen und der Massen auf sie*) hem düşünce hem de algı düzeyleri için ölçülemez düzeyde önem taşıyan bir dönüşüm olduğu inancındadır.

Hiç kuşkusuz Benjamin'in gözünde sanat çalışmasının biricikliği (*Die Einzigkeit des Kunstwerks*) onun bir geleneğin bağlamına gömülü olmasıyla bir ve aynı şeydir ve bu da onun bir *Aura*'ya sahip olmasının ve onu yaymasının esas nedeni. Başlarda bu bağlam bir 'kült' ve onun öncesinde büyüsel, sonradan da dinsel ritüeller olarak saptanıyor düşünürce. Çok daha önemlisi, sanat çalışmasının auratik varoluş kipinin (*auratische Daseinweise des Kunstwerks*) onun ritüel işlevinden tümüyle hemen hiç kopmamış oluşu. 'Hakiki' sanat çalışmasının tikel değeri de onun ritüelde temel bulmasından kaynaklanmaktadır. Benjamin de, ne denli dolaylı olursa olsun, en seküler güzellik kültlerinde, giderek olanca olumsuz teolojisiyle *l'art pour l'art* akımında bile bu temelin bulunageldiğini eklemeden edemiyor. Öte yandan, teknolojik olanaklar aracılığıyla yeniden-üretilebilirliğin, dolayısıyla sanat yapıtının kopyalar (*Abbild, Reproduktion*) olarak çoğaltılabilirliğinin ilk kez böylesine mümkün olduğu toplumsal koşullarda, ritüellere asalakça dayanarak varolagelmiş bulunan sanat çalışmasının dünya tarihinde

28 »Tagtäglich macht sich unabweisbarer das Bedürfnis geltend, des Gegenstands aus nächster Nähe im Bild, vielmehr im Abbild, in der Reproduktion, habhaft zu werden. Und unverkennbar unterscheidet sich die Reproduktion, wie illustrierte Zeitung und Wochenschau sie in Bereitschaft halten, vom Bilde. Einmaligkeit und Dauer sind in diesem so eng verschränkt wie Flüchtigkeit und Wiederholbarkeit in jener. Die Entschälung des Gegenstandes aus seiner Hülle, die Zerstrümmerung der Aura, ist die Signatur einer Wahrnehmung, deren ›Sinn für Gleichartige in der Welt‹ so gewachsen ist, daß sie es mittels der Reproduktion auch dem Einmaligen abgewinnt.«, »Das Kunstwerk... (Zweite Fassung.)«: 318. / "The Work of Art..., Second Version": 105.

ilk kez kırıldığına tanık olmaktayız.[29] Yeniden-üretilmiş çalışmanın gitgide yeniden-üretilebilirliğe göre tasarımlanmış bir yapıta dönüştüğü, örneğin bir fotoğraf kalıbından istediğimiz sayıda kopya çıkarabildiğimiz yerde, onlarcası, yüzlercesi arasında 'hakiki'si diye bir baskıdan söz etmenin anlamı artık kalmamış görünüyor.

Benjamin yazısının son (3.) versiyonunda çıkardığı metninin bazı kesimlerinde (örn. VI ve VIII) sanat çalışmasının birbirine zıt iki ucu, daha açık söylersek,'kült değeri' (*sein Kultwert*) ile 'teşhir değeri' (*sein Ausstellungswert*) arasında bugün bile sürmekte olan gerilimi tartışmaya geçerek, makine çağında teknolojik yeniden-üretilebilirlik yöntemlerinin işe koşulmasıyla doğru orantılı olarak 'modern çağ'da sanat çalışmasının büyüsel ve dinsel ritüellerin hizmetinden kurtarılması sonucu kült değeri yerine teşhir değerinin artmasına da dikkatleri çekmektedir. Bu gelişme bir noktadan sonra artık nicel değil, nitel bir dönüşümün habercisidir. Sanat çalışması bu yolla yepyeni işlevlere kavuşmuş bir kurguya da (*das Gebilde*) dönüşmüş olmaktadır. Teşhir değerinin en belirgin görüldüğü sanat ise sinemadır – ki sinemanın mahiyeti itibariyle tümüyle teknik yeniden-üretilebilirlik tarafından belirlenen ilk sanat biçimi olduğunu da yazacaktır Benjamin. Bu gerçeği özellikle bir zamanlar büyünün hizmetindeki sanat karşısına koyarak düşündüğümüzde, ne denli çarpıcı bir işlev değişmesiyle karşı karşıya kaldığımızı görmekte gecikmeyiz.

Benjamin her sanat çalışmasında ciddiyetle oyunsuluğun (*Ernst und Spiel*), yoğunlukla yükümsüzlüğün (*Strenge und Unverbindlichkeit*) içiçe bulunduğunu ve bu durumun hem büyüsel ritüellere uyar eski teknolojilerle hem de makine çağının teknolojileriyle ilişkili olduğunu da hatırlatmaktadır bizlere. Eski teknolojiler ne denli doğayla iç içe ve doğayı hakimiyet altına almaya dönük bir yoğunluk ve ciddiyet taşıyorduysa,

---

29 »[D]ie technische Reproduzierbarkeit des Kunstwerks emanzipiert dieses zum ersten Mal in der Weltgeschichte von seinem parasitären Dasein am ritual.«, »Das Kunstwerk...(Zweite Fassung)«: 319. / "The Work of Art..., Second Version,": 106.].

ikincisi de o denli oyunsuluğa izin vermektedir. Bir başka deyişle, bugünün sanatı doğayla insanlar arasındaki mesafeli etkileşimin bir provasıdır sanki. Bunun en tipik örneği gene sinema sanatıdır.

Fotoğraf sanatıyla ilk kez kült değerin teşhir değeri karşısında gerilediğini, gene de bu gerilemenin direnişsiz gerçekleşmediğini söyleyebiliriz. Bu durum, tüm çarpıcılığıyla, imgelerdeki kült değerin portre fotoğraflarında son savunu hattına çekilmesinde gözlemlenmektedir. Benjamin insan duruşunun en belirgin görüldüğü portre fotoğrafçılığıyla ilgili olarak der ki: "İlk dönem fotoğraflarındaki insan çehresinin geçip gidici ifadesinde *Aura* son kez göz kırpar. Budur işte o resimlere tüm melankolisini ve karşılaştırma götürmez güzelliklerini veren. Ama insan varlığı fotoğraf imgesinden çekilirken, teşhir değeri de ilk kez kült değerine galebe çalıyordur."[30]

Teknolojik olanaklarla bir imgeyi defalarca yineleyebilme olanağının sanatı kült pratiklerdeki temelden yoksun kılıvermesiyle, sanatın özerkliği yanında takınılan onca edâ' ve caka satmanın da geçerli hiç bir temelinin kalmadığı bir ortamda sanatın yeni işlevinin ne olacağı sorusu Benjamin'in gözünde salt Ondokuzuncu değil, film teknolojisinin geliştiği Yirminci yüzyılın bile ufkunun ötesindedir – ki bu bugün için bile geçerliğini yitirmemiş bir soru olarak karşımızda duruyor.

Buraya dek özetlediklerimizin ötesinde, özellikle film üretimi koşullarındaki yeniden-üretimin örneğin bir yağlı boya tablonun fotoğraf makinesiyle çekilmesinden oldukça farklı koşullarda gerçekleştiğini ve farklı sonuçlara yol açtığını iddia eden Benjamin film çekimlerindeki kamera çekimlerinin aslında orkestrayı yöneten maestronun ki gibi bir 'performans'tan ibaret, filmlerdeki oyuncuların performansının da aynı şekil-

---

30 »Im flüchtigen Ausdruck eines Menschengesichts winkt aus den frühen Photographien die Aura zum letzten Mal. Das ist es, was deren schwermutvolle und mit nichts zu vergleichende Schönheit ausmacht. Wo aber der Mensch aus der Photographie sich zurückzieht, da tritt erstmals der Ausstellungswert dem Kultwert überlegen entgegen.«, »Das Kunstwerk... (Zweite Fassung.)«: 323. / "The Work of Art..., Second Version": 108.

de, tiyatro sahnesinde bir sanat çalışmasını sergileyen oyuncularınkinden kökten farklı olduğu gerçeği üzerinde durarak, şu önemli ayrımı yapıyor:

> "Bu durum şöyle de nitelenebilir: ilk kez –ki filmlerin etkisi de budur– insan, yaşayan varlığının tümüyle hareket ettiği ama *Aura*'sından feragat ettiği bir konuma yerleştirilmiş olmaktadır. Çünkü *Aura* onun burada ve şimdi de bulunuşuyla bağlıydı yakından. Yoktur Aura'nın bir kopyası [önümüzde]. *Macbeth* oyununu sahnede sarmalayan *Aura*, izleyenlerin konumundan görüldüğünde, o karakteri canlandıran oyuncuyu saran *Aura*'dan ayrı tutulamaz. Buna karşın, stüdyoda gerçekleştirilen bir çekimi bundan ayırt eden özellik ise kameranın izleyicinin yerine geçmiş olmasıdır. Sonuçta da, film oyuncusunu saran *Aura* dağılıp giderken, canlandırdığı figürün *Aura*'sı da onunla birlikte [yokolup] gitmektedir."[31]

Kullandığı alet ve teknikler yoluyla, sinemanın insanlarla aygıtlar arasındaki dengeyi kurmak gibi önemli bir toplumsal işlev yüklendiği söylenebilir öyleyse. Bildik nesneleri çıplak gözün göremediği ayrıntılarıyla gözler önüne serebilme yetisine sahip farklı bir gözle, kameranın gözüyle çekiyor olmanın getirdiği çok önemli bir sonuç var ki, o da sıradan 'şeyler'de gizlenegelen başkalığa –ve hâttâ diyebiliriz ki, 'tekinsizliğe'– en geniş anlamıyla yeni teknoloji yoluyla dikkatlerin yoğunlaşıyor oluşudur. "Açıktır ki" diye yazmaktadır Benjamin, "gözle karşılaştırıldığında kameraya seslenen bir başkasıdır doğası itibariyle. Buradaki 'başka'lığın anlamı insan bilincinin dokuduğu

31 »Man kann den gleichen Tatbestand folgendermaßen kennzeichnen: Zum ersten Mal – und das ist das Werk des Films – kommt der Mensch in die Lage, zwar mit seiner gesamten lebendigen Person, aber unter Verzicht auf deren Aura wirken zu müssen. Denn die Aura ist an sein Hier und Jetzt gebunden. Es gibt kein Abbild von ihr. Die Aura, die auf der Bühne um Macbeth ist, kann von der nicht abgelöst werden, die für das lebendige Publikum um den Schauspieler ist, welcher ihn spielt. Das Eigentümliche der Aufnahme im Filmatelier aber besteht darin, daß sie an die Stelle des Publikums die Apparatur setzt. So muß die Aura, die um den Darstellen ist, fortfallen – und damit zugleich die um den Dargestellten.«, »Das Kunstwerk... (Zweite Fassung.)«: 323. / "The Work of Art..., Second Version": 112.

bir mekânın bilinçdışınca işlenen bir mekân tarafından yerinden ediliyor oluşudur."[32]

Benjamin'in buna getirdiği yalın örnekler ve bu örnekler üzerinden vardığı nokta da ilginç: Bir çakmağı ya da kaşığı elimize almak hareketiyle hepimizin tanış olduğunu; ama.el ile metal arasında neler döndüğünü, hele de bunun farklı ruh durumlarına göre nasıl değiştiği hususunda nerdeyse hiç bir şey bilmediğimizi söyleyen Benjamin şöyle ekler: "Burasıdır kameranın işe karıştığı yer Nasıl ki psikoanaliz yoluyla içgüdülere yapışan bilinçdışını (*Triebhaft-Unbewußten*) keşfetmişsek, şimdi de kamera yoluyla optik bilinçdışını (*Optisch-Unbewußten*) ilk kez keşfetmekteyizdir."

Dahası, bu iki tür bilinçdışı arasında yakın bir bağ da vardır. Sinema kamerasının çoğu durumda yakaladıkları, normalde duyularımızca algılananlar tayfının dışında kalan, çok çeşitli cepheleridir gerçekliğin.[33] Bu versiyonda olup da yazısının 3. versiyonunda yer almayan aynı paragrafta, modern toplumdaki 'birey'in ruh hâlleri üzerine Benjamin'in çok ilginç bir saptaması daha var. Gününün koşullarında artık geçerli olmadığını düşündüğü bir Herakleitos fragmanına yaptığı gönderme psikozun teşhisinde seferber ediliyor Benjamin tarafından. Filmlerin görsel dünyasını sürekli işgal eden, film kamerasının optik dünyasına çarpan nice çarpık imge, sanrı (*Halluzination*), dönüşüm ve felâket, aslında yaşanan psikoz, sanrı ve düşlerde fiilen olagelenlerin muadilidirler. Bu yüzden, film kamerası sayesinde psikoz içindeki ya da düş gören birinin gördüklerini toplu algılarımıza mal edebilmekteyiz. Bu durumda da

32 »So wird handgreiflich, daß es eine andere Natur ist, die zu der Kamera, als die zum Auge spricht. Anders vor allem so, daß an die Stelle eines vom Menschen mit Bewußtsein durchwirkten Raums ein unbewußt durchwirkter tritt.«, »Das Kunstwerk... (Zweite Fassung.)«: 339. / "The Work of Art..., Second Version": 117.

33 »Im übrigen bestehen zwischen beiden Arten des Unbewußten die engsten Zusammenhänge. Denn die mannigfachen Aspekte, die die Aufnahmeapparatur der Wirklichkeit abgewinnen kann, liegen zum großen Teil nur außerhalb eines normalen Spektrums der Sinneswahrnehmungen.«, »Das Kunstwerk... (Zweite Fassung.)«: 339. / "The Work of Art..., Second Version": 117-118.

Herakleitos'a ait olduğu söylenen bir fragmanda[34] söylenenlerin Miki Farenin kol gezdiği bir dünyada artık geçerliği kalmamış görünüyor.

Bu yaşayan düşünce ürünü saptamaların vardığı nokta ise ikirciklidir. Bir yanda teknolojik gelişmelerin etkisi bireyler ve kitlelerde psikotik eğilimlere sebep olurken, aynı anda da onları bu tür gelişmelere bağışık da kılacağı iddia edilen olanaklara da yol açmaktadır. Benjamin'in yazısı bu minvalde sürerek, sonunda (3.) versiyonda da yinelenip de sıklıkla alıntılanan, estetik ve siyaset ilişkisi üzerine o bildik ve çok gönderme yapılan, faşizm tarafından siyasetin estetikleştirilmesi (*Ästhetisierung der Politik*), bunun karşısında komünizmin cevabı olan sanatın siyasileştirilmesi (*Politisierung der Kunst*) üzerine bitiş cümlesiyle noktalanmaktadır.[35]

Benjamin okurlarınca iyi bilinen bu yazının ötesinde ayrıntılara inecek olursak, salt Benjamin ve Adorno'nun başka yazıları değil, aralarındaki mektuplaşmaya da daha yakından bakmamız, bu arada olabildiğince satır aralarını da okumamız gerekecektir. Adorno'yla mektuplaşma ve arada yüz yüze görüşmeler sonucu olsa gerek, Benjamin'in 'yaşam tecrübesi' (*Erfahrung*) ve bu tecrübeyle 'istenç-dışı' oluşan 'bellek' (*das Gedächtnis; mémoire involontaire*), böylece de 'gelenek' (*die Tradition; die Überlieferung*) kavramları ile yakın ilişki içinde düşünerek *Aura* kavramına getirdiği en oturmuş betimlemesi, onun Şubat-Temmuz 1939'da kaleme alıp da yaşamının son yılında gene *Zeitschrift für Sozialforschung*'da basılacak olan

---

34 »In die alte heraklitische Wahrheit - die Wachenden haben ihre Welt gemeinsam, die Schlafenden jeder eine für sich...«, »Das Kunstwerk... (Zweite Fassung.)«: 340. / "The Work of Art..., Second Version": 118. Herakleitos'un aslı Plutarkhos tarafından değiştirilmiş fragmanının (bkz. *De Superstitione*, 3, 166 C) Türkçe'ye çevirilerinden biri şöyledir: "[Herakleitos der ki], Uykuda olmayanlar için tek ve ortak bir kosmos vardır. Uykuda olanlar ise kendi özel dünyalarına kapanırlar [*Hói Herákleitós phesi, toîs égregorósin éna kaì koinòn kósmon eînai, tòn dè koimoménon ékaston eìs ídion àpostréphesthai*]." **Herakleitos, Fragmanlar**, çev. Cengiz Çakmak (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, Humanitas Dizisi 1., 2005): 212-213.

35 »Das Kunstwerk... (Zweite Fassung.)«: 347. / "The Work of Art..., Second Version": 122.

"Baudelaire'deki bazı motifler üzerine" [»Über einige Motive bei Baudelaire«][36] yazısında görülmektedir. Zaten Benjamin aynı yazıda "[g]erçekte yaşam tecrübesi, toplu olduğu kadar özel yaşamda da bir gelenek meselesidir [*In der Tat ist die Erfahrung eine Sache der Tradition, im kollektiven wie im privaten Leben*]" diye yazmıştır.[37] Bu noktaya aşağıda yeniden döneceğim. Bu arada özellikle değinirsek, teknik olanaklarla 'yeniden-üretilebilirlik'in (Alm.: *Reproduzierbarkeit*; İng.: *reproducibility*) artık alabildiğine mümkün olduğu modern çağda, müzik ve sinema sanatları söz konusu olduğunda *Aura*'nın yitimi ne anlama gelmektedir? Derinliğine tartışma iddiası taşımaksızın, bu girift konuyu önce gene Adorno-Benjamin mektuplaşmaları yoluyla bir ölçüde açmamız, ardından da Benjamin'in özellikle "Baudelaire'de bazı motifler üzerine" başlıklı yazısında nasıl geçtiğini irdelememiz yararlı olacaktır.

Adorno, Benjamin'in yazısının [2. versiyon; Fransızcaya çeviri?] kendisine düşündürttüklerini yoğun ifade ettiği18 Mart 1936 (Londra) tarihli mektubunda[38] 'mythos'un kendi iç diyalektiğiyle çözülmesinin yazıda sanatın kutsallıktan arınışı olarak kendini gösterdiğini yazmakta. Kendisinin çoktan beri üzerine yazdığı müzik, en azından 1933'ten beri üzerine döşendiği 'caz' hakkında en son kaleme almakta olduğu yazıda[39] da yer tutan egemen bir meseleyi, teknolojinin [amorf bir gerçek-

---

36 Walter Benjamin, »Über einige Motive bei Baudelaire«, Gesammelte Schriften, I.2: 605-653. / Selected Writings, Vol. IV: 313-355.

37 »Über einige Motive bei Baudelaire«: 608. / "On Some Motifs in Baudelaire,": 314.

38 Mektup no.: 47, Adorno, **Briefe und Briefwechsel, Band 1**: 168-177 / Adorno & Benjamin, **The Complete Correspondence**: 127-134.

39 Adorno'nun mektubunu yazarken hâlâ üzerinde çalıştığı yazı 'Enstitü'nün dergisinde seçilmesinin ilginç bir mini öyküsü de olan takma adla ve şu künyeyle çıkacaktır: Hektor Rottweiler [Theodor W. Adorno], »Über Jazz«, **Zeitschrift für Sozialforschung**, 5. Jg., H. 2 (1936): 235-257. [İng.: Theodor W. Adorno, "On Jazz," **Essays on Music**, Sel. Intr. and Commentary by Richard Leppert (Berkeley: Univ. of California Press, 2002): 470-495.] Bu yazıda başvuracağımız "Oxford Eklemeleri (1937)"yle birlikte yeniden basımı için bkz.: »Über Jazz«, **Gesammelte Schriften, Band 17: Musikalische Schriften IV: Moments musicaux. Neu gedruckte Aufsätze, 1928-1962** (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 19): 74-106.

lik olarak] öne çıkarak baskın konuma geçişini ve böylece bizim onunla olan ilişkimizin artık dönüşmeye başladığı gerçeğini yeniden gözden geçirme zorunluluğunun altının çizildiği göze çarpıyor mektupta. Bu konuda aralarında bir fikir ayrılığı görmediğini belirten Adorno, Benjamin'in dikkatini aynı hususla ilgili belirli bir noktaya çekiyor; şöyle ki: Benjamin önceki yazılarında 'sanat çalışması'na ilişkin görüşünü hem ilâhiyatın simgelerinden (*Symbol der Theologie*) hem de büyünün tabusundan (*magischen Tabu*) ırak tutmuştu. Şimdi ise öncekilerinin devamı sayılan bu yazıda sanki öylesineymişçesine 'büyüsel' *Aura*' (*Begriff der magischen Aura*) kavramını "özerk sanat çalışması"nın (»*autonome Kunstwerk*«) öz alanına taşımakla, bu alana karşı-devrimci bir rolü de yüklemiş olmaktadır.

Adorno büyüsel ögelerle bezeli burjuva sanat çalışmasına aynı sınıfa özgü idealist felsefe tarafından yüklenen özerklik mitosunun tümüyle bilincinde olduğunu eklemeyi de ihmal etmiyor. Öte yandan, buradaki estetik özerkliğin daha baştan mitos, efsane alanına hapsedilmemesi gerektiğine, çünkü özerk sanat çalışmasının özünün aynı büyüsel ögeyi diyalektik bir biçimde özgürlük işaretine dönüştürdüğüne Benjamin'in dikkatini çekiyor. Burada da en önemli husus, kendisinin günbegün müzik çalışmalarında gözlemlediği gibi, özerk sanatın [biçimsel sayılabilecek] kendi teknik yasalarının bizzat sanatın kendisini bir tapıncak ve tabuya çevirmek yerine özgürlüğün alanına çekerek, onu bilinçle üretilen, yapılan bir şeye dönüştürüyor olmasıdır.

Hem, bir sanat çalışmasında 'oyun' (*Spiel*) ve 'gösteriş' (*Schein*) ögeleri düşünüldüğünde, salt ilkinde değil ikincisinde de diyalektik bir işleyişin varlığını kabul etmek gerektiğine; diyalektik yorumu salt teknik ilerleme ve yabancılaşmaya değil, nesnelleşmiş öznelliğin dünyasına (*die Welt der objektivierten Subjektivität*), örneğin proletaryanınkine ilişkin olarak da işletmek gerekliliğine ayırdığı satırlardan sonra, yanlış anlaşılmak istemediğini ekliyor Adorno ve şöyle sürdürüyor daha mektubunun başında dört başı ma'mûr bir çözümleme diye düşünülmemesi uyarısında bulunduğu Benjamin'in yazısıyla ilgili görüşünü:

"Sanat çalışmasının özerkliğinin ille de bir önzorunluluk olarak [düşünülmesi gerektiğini] beklentisi içinde değilim. Sanat çalışmasındaki auratikliğin [*das Auratische*] çökmekte olduğu görüşünde hemfikiriz sizinle; hem sadece artık teknik bakımdan yeniden-üretilebilir olmasından dolayı değil, yeri gelmişken kendi özerk biçimsel yasalarının yerine getirilmesinden ötürü de. ... Ama sanat çalışmasının özerkliği ve sonuçta maddi biçimi [*Dingform*] ondaki büyüsel ögeyle aynı şey değildir."[40]

Sanat çalışmasının özerkliğine dair ve salt mektubuyla sınırlandığında ilk elde bulanık gelebilen bir tartışmaya geçiveren Adorno, başka onlarca ayrıntı arasında "bugünlerde auratik nitelikte bir şeyden söz edilecekse eğer, bunun tam da film tarafından ve de epey su götürür ölçüde gerçekleştirildiği" gerçeğinin altını çizmeyi, bu arada o sıralar sinema sanayiinin gözde sanatçısı Charlie Chaplin ve filmlerindeki 'hava'nın izleyiciler üzerindeki etkisi hakkındaki abartmaları eleştirmeyi de ihmal etmiyor. "Çok ufak bir ek nokta" diye sürdürüyor Adorno, "Chaplin'in filmleriyle yakından tanışmanın gerici birini avantgarde'ın bir üyesine dönüştüreceği [görüşü] en basitinden bir romantikleştirme gibi görünüyor gözüme; çünkü Kracauer'in*

40 »Ich möchte nicht die Autonomie des Kunstwerks als Reservat sicherstellen und ich glaube mit Ihnen, daß das Auratische am Kunstwerk im Schwinden begriffen ist; nicht nur durch die technische Reproduzierbarkeit, beiläufig gesagt, sondern von allem durch die Erfüllung des eigenen >autonomen< Formgesetzes....Aber die Autonomie, also Dingform des Kunstwerkes ist nicht identisch mit dem Magischen an ihm:... Mektup no. 47, Adorno, **Briefe und Briefwechsel, Band 1**: 171. / Adorno & Benjamin, **The Complete Correspondence**: 129.

(*) Adorno bir süredir kırgın olduğu, gelecekte de giderek ince ayar bir insafsızlıkla eleştireceği kadîm arkadaşı Siegfried Kracauer'in Chaplin'le ilgili görüşüne üstü kapalı taş atıyor. Adorno sonraları Chaplin'i de örnek getirdiği eski arkadaşını hedef alan Kracauer üzerine ikircikli yazısında da şöyle diyecektir: "Kracauer Berlin'deki siyasi yıllarında bir kere kendiyle dalga geçercesine, öncü müfrezenin artçısı [*Derrièregarde der Avantgarde*] olduğunu söyleyivermişti. Ne var ki bu durum ne öncüden kopmayla ne de onu anlamakla sonuçlandı. Yakınlarda yaptığımız kapsamlı bir sohbette Kracauer'in bana karşı çıkarak, dayanışma kavramına [*Begriff der Solidarität*] fazla önem atfetmeyişini anımsarım. Ama onun inatla yapıştığı katışıksız bireyselliğin [*pure Individualität*] maskesi [kişinin] kendiyle düşünüme girildiğinde [*in ihrer Selbstreflexion*] hemen düşer. Varoluşsal [olan] felsefeden kaçtığında palyaçoluğa

bu favori yönetmenini *Modern Zamanlar* [filminden] sonra bile avant-garde sanatçılar arasında göremiyorum (nedeni caz üzerine yazım yayımlandığında apaçık görülecek) ve de bu çalışmadaki değerli ögelerin en ufak dikkat çekeceğine de inanmıyorum. Bunu anlamak için filmin ilk gösteriminde izleyicilerin kahkahalarını duymanız yeterdi."[41]

---

dönüşür [*Der Philosophie ausweichend, wird das Existenzielle sich zur Clownerie*]; bu ise Brecht'in şu eksantrik dizesinden [*Exzentrikvers*] pek de uzak değildir: 'Bende yaslanabileceğin birini bulamazsın.' [*In mihr habt ihr einen, auf den könnt ihr nicht bauen*] Kracauer bireyi nasıl anladığını Chaplin'e yükleyerek, onun bir delikten ibaret olduğunu söylemişti. [*er sei ein Loch*] Böylece tek başına birey varoluşun yerini alarak *imago*'ya [*Privatmann als imago*], fikirlerin taşıyıcısı Sokratesvari bir çatlağa [*Sokratische Sonderling als Ideenträger*], yaygın kabullenilmiş evrensel ölçüler için bir baş ağrısına dönüşmüş oluyordu." Bkz. »Der wunderliche Realist: Über Siegfried Kracauer«, Noten zur Literatur, Vol. III (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981 [1974]): 393. [İng.: "The Curious Realist: On Siegfried Kracauer," Notes to Literature, Vol. III, tr. by Shierry Weber Nicholsen (New York: Columbia University Press, 1992): 63. Ayrıca, Adorno ve Benjamin'in Chaplin hakkındaki görüşleri için şimdilik bkz. T. W. Adorno, "Chaplin times Two," **The Yale Journal of Criticism**, IX/1 (Spring 1996): 57-61. ve "Walter Benjamin and Rudolf Arnheim on Charlie Chaplin," **The Yale Journal of Criticism**, IX/2 (Fall 1996): 309-314. Adorno'nun felsefi kavramlarca disiplin altına alınmayan varoluşsal gözlem ve teşhisler karşısında duyduğu derin kuşkunun, ölümünden sonra eşi ve başkalarının toparlamasıyla yayınlanan *Estetik Teori*'deki "Taslak Giriş"te [*Ästhetische Theorie*, »Frühe Einleitung«] bir kez daha, bu sefer Georg Simmel'le ilgili dışavurduğunu da bu arada belirtmiş olalım. Adorno'nun şimdilerde bazı postmodern anlatılara kurban edilen Simmel'de bu yönde bir yatkınlığı sezmiş olması ayrıca çok ilginçtir. Kant'ın sanat yapıtının özgüllüğünü öne çıkaran yaklaşımı karşısında Hegel'in nerdeyse anti-estetik denebilecek kavrama (*der Begriff*) düşkünlüğünü bir ölçüde tartıştıktan sonra şöyle sürdürür Adorno: "Bu iki [düşünürün] ardından Hegel'in koyutladığı [*postulierten*] meselenin kendisi ile kavram arasındaki o sıradan ortalık zemini işgal eden ince ruhlular çıktılar ortaya. Bunlar sanatla aralarında kurdukları damak lezzetini gene onunla ilgili [felsefi] kurgular geliştirmedeki yeteneksizlikleriyle birleştirmişlerdi. Georg Simmel de estetik tikellik yönündeki kararlı yatkınlığına rağmen böylesi bir ince fikirliliğin tipik örneğiydi [»Nach beiden kamen die Feinsinnigen, in schlechter Mitte zwischen der von Hegel postulierte Sache selbst und dem Begriff. Sie verbanden ein kulinarisches Verhältnis zur Kunst mit Unkraft zu deren Konstruktion. Georg Simmel war trotz seiner entschiedenen Wendung zu ästhetisch Einzelnen für solchen Feinsinn typisch.«.], Theodor W. Adorno, **Gesammelte Schriften, Band 7: Ästhetische Theorie** (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970): 497. [İng.: **Aesthetic Theory**, tr. by Robert Hullot-Kantor (London: The Athlone Press 1997): 334.]

41 Adorno zaten aynı mektubunda az önce de bu tür filmlere giden izleyicilerin kahkahalarını "en kötüsünden burjuva sadizmiyle dolu" (»*Das Lachen des*

Adorno mektubunun önceki satırlarında da, sanki sanatı gizlendiği her tabu delikten korkutup kaçırdıktan sonra, barbarlığın birdenbire patlayıp ortalığı sarıvermesinden korkup da korunma amacıyla bir tür yeni romantizm (*Der zweiten Romantik*) içine düşerek, korkulan nesnenin bir tür ters tabulaştırmayla yücelttiği (*daß Sie das Gefürchtete zu einer Art inversen Tabuierung erhöben*) için Benjamin'i eleştirmişti. Adorno'nun yapıcı eleştirileri arasında bir diğeri de, bitmemiş *Pasajlar* [*Passagen-Werk*] çalışmasından da görüldüğü gibi, Benjamin'in inanılmaz bir ayrıntı zenginliği sergilemesine karşın, bazen karşıt şeylerin birinin kendi iç diyalektiğini zaman zaman göz ardı edişinden ve fazlaca metaforlara yaslanan çözümlemesinden duyduğu rahatsızlığı dile getirmesi, kendi deyişiyle 'felsefi dost'una (*mit jenen Motiven unserer philosophischen Freundschaft*) önemli bulduğu 'kategoriler' –örneğin değişik tarihsel kılıklarıyla 'meta' kategorisi– yoluyla daha kalıcı olduğunu düşündüğü çözümleyişler kullanmasını öneriyor oluşudur. Karısı Gretel'le ortak kaleme alınan daha önceki tarihli ayrıntılı bir mektubunda (2-4 ve 5 Ağustos 1935, Hornberg i. Schwarzwald) şöyle yazmaktadır örneğin: "Ondokuzuncu Yüzyılın *özgüllükle* meta niteliği taşıması, bir başka deyişle, metaların endüstriyel olarak üretiliyor oluşu çok daha açık seçik ve içerikli geliştirilmeliydi [yazınızda]...Genelde [=çıplak] metaya [»*als solche*«] yapılan her gönderme onun tarihine belirli bir mecâzî nitelik kazandırır ki, bu çok önemli örnekte buna izin verilmemelidir."[42]

Kinobesucher ist des schlestesten bürgerlichen Sadismus voll«) olarak nitelemektedir. Eklemek gerekir ki, Adorno bu mektupda bir yanda 'kişilik' mistifikasyonları yapmaya bayılan 'burjuva romantizmi'ni reddederken, Benjamin'in yazısındaki yaklaşımını da aralarında gördüğü, örneğin aynı burjuva toplumunun eseri ve onun çarpıklıklarını taşıyan proletaryaya körlemesine güven duyan 'anarşiştce romantizm'i de yere batırmaktan geri kalmaz. [»...entweder als bürgerliche Romantik der Konservierung von Persönlichkeit und all dem Zauber, oder als anarchistische im blinden Vertaruen auf die Selbstmächtigkeit des Proletariats im geschichtlichen Vorgang - des Proletariats, des doch selber bürgerlich produziert ist. Der zweiten Romantik muß ich in gewissem Umfang die Arbeit bezichtigen«.] Adorno, **Briefe und Briefwechsel, Band 1**: 171-172. / Adorno & Benjamin, **The Complete Correspondence**: 130.

42 »Der fürs neunzehnte Jahrhundert spezifische Warencharakter d.h. die industrielle Warenproduktion müßte material weit schärfer herausgearbei-

Aynı şekilde, mektubun daha başlarında 'kumarbaz,' sonlarına doğru da, 'şans ve oyun teorisi' konusunda Benjamin'in gönderdiği yeni taslakta yazılanların önceki taslaktaki pırıl pırıl sunum düşünüldüğünde düşkırıklığına yol açtığını da belirtmeden edemeyen Adorno, burada asıl eksik olanın, spekülatörlüğe ilişkin "gerçekten işler bir ekonomi teorisi" (*die wirkliche ökonomische Theorie des Spekulanten*) olduğunu hatırlatıyor ve 'spekülatör'ü alttan alta 'kumarbaz'a da benzeten şu ifadeyle noktalıyor sözünü: "Spekülasyon kapitalist rasyonelliğin irrasyonelliğinin olumsuzca dışavurumudur. [»*Die Spekulation ist der negative Ausdruck der Irrationalität der kapitalistischen ratio*«,]"[43]

Mektubunun sonlarına doğru da Benjamin'in konumuna başlıca itirazının, onun özerk sanatın teknik karakterini azımsarken, bağımlı sanatınkini fazla önemsemesi olduğunu[44] belirten Adorno, Benjamin'le aralarında ortak ve önemli bir tema olarak gördüğü, montaj, toplu katılım, yeniden-üretimin [=icra] üretime öncelikli olması gibi ilk bakışta ilerici gibi görünen ögeleri aslında tümüyle gerici bir şeyin [cazın] cepheleri olarak tartıştığı ve cazın şifresini çözüp de gerçek toplumsal işlevini açığa çıkardığına inandığı[45] yazısını yakında bir süre için gideceği Almanya'da artık tamamlamak niyetinde olduğunu yazmışken, Max Horkheimer'in aynı çalışmanın odak noktası ola-

---

tet werden,...alle Beziehungen auf die warenform >als solche< verliehen dieser Urgeschichte einen gewissen Charakter des Metaphorischen, der in diesem Ernstfall nicht gedultet werden kann.«, Mektup no. 39 (2-4 ve 5 Ağustos 1935, Hornberg i. Schwarzwald). Adorno, **Briefe und Briefwechsel, Band 1**: 143-144. / Adorno & Benjamin, **The Complete Correspondence**: 108.

43 Mektup no. 39 (2-4 ve 5 Ağustos 1935, Hornberg i. Schwarzwald). Adorno, **Briefe und Briefwechsel, Band 1**: 150. / Adorno & Benjamin, **The Complete Correspondence**: 113.

44 »Sie unterschätzen die Technizität der autonomen Kunst und überschätzen die der abhängigen: das wäre in runden Worten mein Haupteinwand.«, Mektup no. 47, Adorno, **Briefe und Briefwechsel, Band 1**: 173. / Adorno & Benjamin, **The Complete Correspondence**: 131.

45 »Ich glaube, daß es mir gelungen ist, den Jazz wirklich zu dechifrieren und seine gesellschaftliche Function zu bezeichnen.«, Aynı mektup. Adorno, **Briefe und Briefwechsel, Band 1**: 175. / Adorno & Benjamin, **The Complete Correspondence**: 132.

rak düşündüğü anlaşılan 'eksantrik' (sıradışı; *Excentric*) konusuna getiriyor sözü[46] – ki bu tema Hektor Rottweiler takma adıyla çıkmış olan "Caz üzerine" [»Über Jazz«] yazısına (1936) sonradan Oxford'da ekleyeceği paragraflarda da (1937) belirli bir yer tutacaktır.

Adorno 28 Mayıs 1936 (Oxford) tarihli mektubunda da, 18 Mart 1936 tarihli önceki mektubundaki 'film' (ve tabii *Aura*'nın çöküşü) üzerine yazdıklarına Benjamin'in yanıtını çok merak ettiğini, bu arada da artık baskıya girmiş bulunan caz üzerine yazısının[47] özellikle belirli bazı noktalarda Benjamin'in "Teknik yollarla çoğaltılabilirlik.." yazısında yer alan açıklamalara çok yakın düştüğünü belirtmekte, isterse Benjamin'in Adorno'nun adını vererek matbaadan bir ayrıbasım, henüz basılmadıysa da daktilo nüshasını temin edebileceğini yazmaktadır.[48]

Benjamin'in Adorno'nun daha önceki ayrıntılı mektubunda (18 Mart 1936) yazdıklarına büyük önem verdiği 4 Haziran 1936 tarihli (Paris) mektubundan anlaşılmakta. Bir ilginç nokta da, öykücü Nikolai Leskov üzerine kaleme aldığı "Öykücü" [»Der Erzähler«] başlıklı yazıda öykü anlatıcılığı sanatının sonunun yaklaştığını haber vermekle (»*Kunst des Der Erzählens zuende geht*«), onun sanat teorisi üzerine öteki yazıları kadar olmasa da, "Aura'nın çöküşü" (*der Verfall der Aura*) tezine paralel bir gerçekliğe dikkat çektiğini yazıyor olması.[49]

---

46 »daß der Begriff des Excentrics in ihrem Zentrum steht, hat Ihnen Max [Horkheimer] wohl gesagt.«, Aynı mektup. Adorno, Briefe und Briefwechsel, Band 1: 174. / Adorno & Benjamin, The Complete Correspondence: 132.

47 Bkz. yukarıda Not. 22. Bundan böyle: »Über Jazz«,GS, Bd. 17: sayfa no.

48 Mektup no. 49, Adorno, Briefe und Briefwechsel, Band I: 178. / Adorno & Benjamin, The Complete Correspondence: 135.

49 »Ich habe in der letzten Zeit eine Arbeit über Nikolai Lesskow geschrieben, die, ohne im entferntesten die Tragweite der kunsttheoretischen zu beanspruchen, einige Parallelen zu dem >Der Verfall der Aura< in dem Umstande aufweist, daß es mit der Kunst des Erzählens zuende geht.«, Mektup no. 51, Adorno, Briefe und Briefwechsel, Band I: 185. / Adorno & Benjamin, The Complete Correspondence: 140. Benjamin'in aynı yıl (1936) yayınlanan yazısı için bkz. »Der Erzähler: Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows«, Walter Benjamin, Gesammelte Schriften, II.2: Literarische und ästhetische Essays usw. (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974): 438-465.[İng.: "The Storyteller: Observations on the Works of Nikolai Leskov," W. Benja-

Benjamin 30 Haziran 1936 tarihli (Paris) mektubunda da matbaaya giderek tashihli nüshasını okuduğu Adorno'nun "Caz üzerine" yazısı hakkındaki izlenimini özetle şöyle ifade ediyor: Adorno'nun meseleye yaklaşımı ancak yaratma sürecinde yaşanan tam özgürlük sonucunda ortaya çıkabilen güç ve özgünlüğü sergilemesi yanında, her ikisi için de elzem olan aynı özgürlüğün işe koşulmasıyla beliren derin bakış ve görü benzerliğini açığa vurmakta. Üstelik, yazdıklarına bakılırsa, Adorno'nun cazda '*Synkope*' üzerine yorumu filmlerde 'Şok etkisi' (»*Chock-wirkung*«) sorusunun da Benjamin'in zihninde berraklaşmasına yol açmış.[50] Dolayısıyla, ikisinin çalışmalarının tıpkı aynı şeye ayrı noktalardan odaklanan iki masa lambası gibi çağdaş sanatın kontur ve karakterini şimdiye dek olmadığı ölçüde özgünlük ve önemde ortaya koyduğunu söyleyerek bitiriyor mektubunu Benjamin.

Belirtmiş olalım: Benjamin'in Adorno'ya hitaben kaleme aldığı mektuplar ve yazılarında yer tutan sinema alanında şok etkisine başvurmanın bayatlığı da –hele şimdilerde!– *Aura*'nın çöküşüne bir başka örnek oluşturuyor. Eskiden sanat çalışmasının *Aura*'sı örneğin tiyatro, opera, müzik alanlarında icracısına da (oyuncu, müzisyen) bulaşırken, acaba caz alanında böyle bir şeyden söz edebilmek mümkün müdür?

Adorno'nun Benjamin'e mektuplarında da onun 'teknik çoğaltılabilirlik' ile 'caz' üzerine yazıları arasında, dolayısıyla da, resim ve heykel, giderek de fotoğraf gibi sanatların modern zamanlarda başına gelenler (*Aura*'nın ve 'benzersiz'liğin, 'biricik'liğin yitimi) ile gününde salon müziğinin bando müzi-

---

min, **Selected Writings, Vol. III: 1935-1938**, ed. by H. Eiland and M.. W. Jennings (Cambridge, Mass.: Belknap Press of HUP: 2002): 143-166.]

50 »Ihre Betrachtungsweise hat eine Durchschlagskraft und Ursprünglichkeit wie sie nur die vollkommene Freiheit im produktiven Prozeß mit sich bringt – eine Freiheit, deren Praxis bei Ihnen sowohl wie bei mir tiefgehenden Übereinstimmungen unserer Anschauungsweise gradezu zum sachlichen Beweisstücke macht [...] Immerhin will ich es nicht auf die lange, ja nicht einmal auf die kurze Bank schieben, Ihnen zu sagen wie sehr mir der Komplex >Chock-wirkung< im Film durch ihre Darstellung der Synkope im jazz erhellt wurde.«, Mektup no. 54, Adorno, **Briefe und Briefwechsel, Band** 190. / Adorno & Benjamin, **The Complete Correspondence**: 144.

ği ile buluştuğu sıkıntı dağıtan bir burjuva eğlencesinden ibaret olduğunu düşündüğü '*swing*' dönemi '*Jazz*'ı arasında kurduğu yakınlığı, gene Adorno'nun ortaya attığı kavramsal karşıtlıklar üzerinde yeterince düşünmeden –ve hele aradan geçmiş onca zamanda olagelen koşullarda– açıvereceğimizi sanırsak epey yanılırız elbet. Buna bir örnek getirelim Adorno'nun birbirine karşıt olarak koyuverdiği iki kavram yoluyla; şöyle ki:

Caz üzerine yazısı Adorno'nun gözünde Benjamin'inkiyle ilginç bir başka benzerlik daha sergilemektedir – ki o da 'eksantrik' (*Exzentrisch*) olarak sıfatlandırdığı toplumsal tipe ilişkin ortaya attığı kavram ile palyaço (*Clown*) kavramı arasında kurduğu nerdeyse taban tabana zıtlıktır. Adorno'nun Paris buluşması ertesi döndüğü Oxford'dan kaleme aldığı 15 Ekim 1936 tarihli mektuptan anlaşıldığı kadarıyla, iki düşünürün söz konusu yazılarının yüz yüze tartışılabilmesi için çok bekledikleri fırsat sonunda Adorno'nun 1936 Ekim ayının ilk haftasında Paris'te kısa bir süre geçirmesiyle gerçekleşmiş olmaktadır. Buluşup yazıları üzerinde konuşabilme fırsatı ellerine geçince, ikisi de önemli buldukları noktaları ve ortak meseleleri hararetle tartışmış görünüyorlar.[51]

Adorno Oxford'a döner dönmez artık *Zeitschrift für Sozialforschung*'da yayımlanmış yazısına 1937 yılı itibariyle ve son-

---

51 Mektup no. 57, Adorno, **Briefe und Briefwechsel, Band I**: 197 / Adorno & Benjamin, **The Complete Correspondence**: 150. Adorno'nun mektubundaki hitap tarzı, Paris'teki buluşmanın iki düşünürün birbirlerini artık ön adlarıyla çağırmaya başlamalarıyla da sonuçlandığını gösteriyor. Gene de bkz. Benjamin'in Adorno'ya hitaben kaleme aldığı son mektuplarından 5 Mayıs 1940 (Paris) tarihlisindeki şu ifade: "(Ha bu arada, müzikteki tapıncakçılık çalışmanızla [sic!] ilgili görüşüm hakkında izleniminiz gerçekten doğruysa, çok şaşırırım buna. Belki de caz üzerine yazınıza olanla karıştırıyor olmayasınız bunu?) [»(Es sollte mich übrigens wundern, wenn Sie mit ihre Vorstellung von meiner Ansicht Ihrer Arbeit über den Fetischcharakter im Recht wären. Sollte Ihnen hier nicht eine Verwechslung mit de über den Jazz unterlaufen?)«]," Mektup no. 118, **Briefe und Briefwechsel, Band I**: 425. / **The Complete Correspondence**: 326. Benjamin'in bu mektupta "müzikteki tapıncakçılık çalışmanızla" ifadesiyle kastettiği, Adorno'nun caz yazısından sonra artık kendi adıyla yayınladığı şu yazıdır: »Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens«, **Zeitschrift für Sozialforschung**, Jg. 7, Heft. 3 (1938): 321-356. [İng.: Theodor W. Adorno, "On the Fetish-Character in Music and the Regression of Listening," Essays on **Music**: 288-317.]

radan onun toplu eserlerinde "*Oxford Nachträge*" başlığıyla »*Über Jazz*« yazısına eklenecek, bazılarının nerdeyse "gerçeküstücü" olarak vasıflandıracakları[52] değişik uzunluklarda on bir civarında paragraf ekleme gereği duymuştur. Bu paragrafların özellikle ilki, takma adla da olsa yayımlanmış ana metinde geçen, Adorno'nun Claude Debussy'nin cazı önceleyen bir eserini örnek getirirken ilk ortaya attığı 'eksantrik' (*Excentric*) kavramına ayrılmıştır. Önceki ve sonraki mektuplar yanında, Adorno'nun caz üzerine yazısından çıkarabildiğim kadarıyla, 'eksantrik' (sıradışı?), Adorno'nun deyişiyle gülünçlük sınırlarında dolaşan çatlak ve münzevi bir tipmişçesine, sanki ilk gülme ertesi bir tür korku hatta belki de bir nevi 'şok etkisi'[53] bile yaratırken, daha kuru 'palyaço' tipi için aynı etkiden söz edilemezmiş gibi bir izlenime kapılıyor insan. Öte yandan, Adorno'nun caz yazısında bu karşıtlamayı kısmen üzerinde kurduğu, Debussy'nin "müziğin aural dünyasında bir keşif yolculuğu"na çıkışı olarak nitelendirilip de edebiyattaki 'düzyazı şiirler'e benzetilerek tasvir sanatlarından uzaklaştığı iddia edilen bilmecemsi *Préludes*'ünün *Deuxième Livre*'indeki kısacık parçada (No. 6: "General Lavine" – excentric. *Dans le style et le mouvement d'un cake-walk*; süre: 2' 43") adı geçen general kimdir diye araştırdığınızda, karşınıza sizi Adorno'nun kurduğu eksantrik/palyaço karşıtlığı hakkında kuşkuya sevk edecek bir profil çıkıyor; şöyle ki: Debussy'nin bu kısa prelüdündeki karikatürün esin kaynağı olan zât-ı muhterem sadece Amerikalı bir '*clown*' (öl. 1946); yegâne 'eksantrik'liği de, bugün de benzer biçimde Fransız küçük burjuva göz zevkince tüketilmek üzere TV ekranlarına getirilen şovlarda (örn. *Le plus grand Cabaret du monde*) süregiden o yılların orta sınıf beğenisine uyarlı, Paris'teki Marigny tiyatrosundaki 'show'larında, ip üstünde lobut sallayıp, ayak başparmaklarıyla piyano çalmak gibi maha-

---

52 "..a brief, surrealistic addendum to the jazz essay (which, though untranslated, should be read with it)." Harry Cooper, "On *Über Jazz*: Replaying Adorno with the Grain," October,Vol. 75 (Winter 1996): 106.

53 Bu arada, Adorno ve Benjamin'in başka yazı ve mektuplarında özellikle filmlerdeki 'şok etkisi'nin tam da "Aura'nın çöküşü"ne [*Der Verfall der Aura*] denk düştüğüne açıkça işaret eden ifadelerle karşılaşmaktayız.

retler ve insanın yüreğini ağzına getirebilen bazı başka tuhaflıklar sergilemekten ibaret.[54] Kısa parçadaki tempo ve 'hava' ile Adorno'nun boy hedefi kıldığı caz türü arasında kurulan hafif benzerliği az çok hissetsek de, '*excentric*'teki biriciklliğin salgıladığı *Aura*'yı takdir etmek yeteneği müzikolog olmayan bizleri aşıyor belki de.

Kavramın öyküsü burada bitmiyor ama. *Aura*'nın ve de çöküşünün her iki düşünürün de kafasında yer tutmayı sürdürdüğünü sonraki tarihlerde birbirlerine gönderdikleri mektuplardan da anlıyoruz. Örneğin, artık Amerika'ya kapağı atabilmiş olan Adorno Benjamin'e gönderdiği 4 Mayıs 1938 (New York) tarihli mektupta, tanıştığı ve Columbia Üniversitesi'nde sanat tarihi profesörü olan Meyer Schapiro'yu düşgücü yüksek ve çok bilgili bir insan olarak betimlemekte. Benjamin'in yazılarından haberdar olan Schapiro'nun kendisini 'teknik çoğaltılabilirlik' yazısının "mantıksal pozitivizm"in yöntemleriyle uyarlı olduğu yönünde iknaya çalışması karşısında [»...*indem er uns z.B. auseinandersetzte, daß er Ihre Reproduktionsarbeit mit der Methode des logischen Positivismus für vereinbar halte*«] duyduğu şaşkınlığı ifade ettikten sonra, bu örnek ışığında New York'taki avant-garde çevrelerden Paris'tekilerden daha fazlasını beklememesi gerektiği hususunda uyarıyor arkadaşını. Gene de Benjamin'in bu önemli düşün insanıyla temasa geçmesi hususunda ısrarlı.[55] Schapiro'ya övgüsünü 2 Ağustos 1938'de (Maine, USA) gönderdiği mektupta da sürdüren Adorno, Schapiro'nun *Aura* konusunda kendisine (ve bu yolla Benjamin'e) yönelttiği şu önemli soruyu dile getirmek gereğini duyuyor: "Senin ilgilerinle ne denli sıkı haşır neşir olduğunu bana yönelttiği şu sorudan çıkarabilirsin: senin auratik boyutu eleştirel irdeleyişinin gene bizzat senin yazılarının auratik karakteriyle ne gibi bir bağı var? [...»*Wie intensiv er sich mit ihren Dingen auseinandergesetzt hat, mag Ihnen hervorgehen aus*

---

54 Buradaki bilgiler şu CD'deki kitapçıktan alınmıştır: **Debussy, Préludes, Livres I & II, piano: Alain Planés**, harmonia mundi, 1999

55 Mektup no. 103, Adorno, **Briefe und Briefwechsel, Band I**: 328. / **Adorno & Benjamin, The Complete Correspondence**: 252.

der Frage, die er an mich richtete: wie das Verhältnis Ihrer Kritik des Auratischen zum auratischen Charakter Ihrer eigenen Schriften sei. «]"[56] Schapiro'nun Adorno aracılığıyla Benjamin'e yöneltti̇ği sorunun sözcüğün olası dinsel köklerine dolaylı göndermede bulunup bulunmadığı şimdilik ucu açık bir soru. Ama Benjamin'in zihninde vardıysa bile uzaklarda kaldığını düşündüğüm 'dinsel köken'lerin gölgesinde *Aura*'yı açıklamaya kalkışma çabalarının bugün de inatla sürdürülüyor oluşu karşısında,[57] en azından Benjamin için *Aura*'nın tanımca tam sabitlenemez –ve belki de sabitlenmesi hiç gerekmeyen– bir kavram olduğunu düşünüyorum.

Bu arada kendimize hatırlatmamız gereken bir şey daha varsa o da, Benjamin'in ölümünden sonra yayımlanan »Zentralpark«da (yazımı: Nisan 1938-Şubat 1939)[58] *Jugendstil* akımı ve Baudelaire yoluyla çok kısa değinilen ve elbette onun "tüm mücadele ve fikirlerimin tiyatro sahnesi" diye nitelediği *Passagen-Werk*'de (1927-)[59] ama asıl "Baudelaire'deki bazı motifler üzerine"de [»Über einige Motive bei Baudelaire«] (yazımı: Şubat-Temmuz 1939; yay. 1939-1940)[60] Baudelaire örneği üzerinden daha bir belirgin ifade edilen, *die Aura* ve *die Aureo-*

---

56 Mektup no. 106, Adorno, **Briefe und Briefwechsel, Band I**: 346. / Adorno & Benjamin, **The Complete Correspondence**: 266.

57 Günümüzde boy atan bir 'Benjamin endüstrisi'nden bu çok yönlü düşünürü kurtarmak gibi haklı bir çaba sergileyen George Steiner'in bile Benjamin'in düşünsel icraatını sonunda dinsel-etnik boyutun şemsiyesi altına taşımak çabasında olduğunu şu konuşmasında görüyoruz: "*To Speak* of Walter Benjamin, **Benjamin Studien/Studies, 1: Perception and Experience in Modernity (International Walter Benjamin Congress, 1997)**, Hrsg. von Helga Geyer-Ryan, (Amsterdam/New York: Rodopi, 2002): 19. [http://www.ingentaconnect.com/content/rodopi/benj/2002/]

58 »Zentralpark«,**Gesammelte Schriften, I.2: Abhandlungen** (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974): 655-690. [İng.: "Central Park," **Selected Writings, Vol. IV: 1938-1940**, tr. E. Jephcott, H. Eiland, *et.al.*, ed. H. Eiland, M. W. Jennings, *et.al.* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of HUP: 2003): 161-199.]

59 W. Benjamin, **Gesammelte Schriften, V.1 und V.2: Das Passagen-Werk** (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1982) / W. Benjamin, **The Arcades Project**, tr by Howard Eiland and Kevin McLaughlin (Cambridge, Mass.: Belknap Press of HUP: 1999)

60 »Über einige Motive bei Baudelaire«: 605-653. / "On Some Motifs in Baudelaire,": 313-355.

le (hâle; ayla) ayrımı, giderek her ikisinin de düşüşü arasında yaptığını düşündüğüm ince ayrımdır. Bu noktayı da biraz açmakta yarar var.

Benjamin yaşarken belki de son basılan yazısı olan "Baudelaire'deki bazı motifler üzerine"de daha da açıldığı görülen bir dizi temanın embriyonik olarak yer aldığı »Zentralpark«da ilk elde *die Aureole* (hâle) kavramının özellikle mimarlık alanında teknolojiyle bir tür baskılanmış sevme zorunluluğu içine giren *Jugendstil* akımı için taşıdığı önem vurgulanırken, Baudelaire'in *Paris Sıkıntısı* (*Spleen de Paris*; [aslında Benjamin'e göre *le spleen=taedium vitae*="yaşamdan bıkkınlık"])'ndaki XLVI. düzyazı-şiirin başlığıyla ifade etmeyi tercih ettiği "hâlenin yitimi" (*perte d'auréole*) *Jugendstil*'in tam da karşıtı bir olgu olarak konuşlandırılıyor. Bu karşıtlık şu iki ayrı paragrafta yazılanlardan görülebilir:

> "Jugendstil'in motiflerinin kesin kontrastı olarak *perte d'auréole* motifi işlenip ortaya çıkarılmalı. [»*Das Motiv der perte d'auréole ist als entschiedenster Kontrast zu den Jugendstilmotiven herauszuarbeiten*«.]"

> "Jugendstil *auréole*'ye özellikle bayılıyordu. Güneş hiç bir zaman ışık saçan hâlesindeki kadar kendinden böylesine memnun olmamıştı...[»*Nie hatte die Sonne sich in ihrem Strahlenkranze besser gefallen*«...]"[61]

Peki, Baudelaire'in kullandığı *perte d'auréole* (hâlenin yitimi) motifi bizzat ozan üzerinden düşünüldüğünde Benjamin'in diyeceği ne var ki? Kendisi bunu belki de »Zentralpark«dan önce bile kaleme aldığı *Pasajlar* (*Das Passagen-Werk*) çalışmasındaki bir kesimde şöylesine çarpıcı bir biçimde koyar ortaya:

> " 'Hâlenin yitimi' en başta ozanın kendisiyle ilgilidir. O bizzat kendi olarak kendi kişiliğini *pazaryerinde* sergilemeye mec-

---

61 »Zentralpark«, Gesammelte Schriften, I.2: <6>, 661. / "Central Park," Selected Writings, Vol. IV: [6], 165.

burdur. Baudelaire tüm gücüyle dibine kadar oynamıştır bunu. Onun şu ünlü mitomanyası [herkesin sahip olmadığı bir hünerden,] kendini tezgâhlama hilesinden ibarettir."[62]

Sonraki "Baudelaire'deki bazı motifler üzerine" yazısında da bu çarpıcı gözlemini özetle şöyle açacaktır:

Çıktığında Avrupa'da büyük ilgi gören "Elem [Kötülük] Çiçekleri" [*Les Fleurs du mal*] ozanın son lirik çalışması olup, Baudelaire'in hemen tüm üretici enerjisi bu eserin ortaya çıkmasında harcanmıştı. Üstelik, Baudelaire'in bazı motiflerinin Benjamin'in yazısında irdelenişi de lirik şiirin sorunlu olabileceği sorusunu zihinlerde uyandırmaktadır. Nitekim, bunu çok iyi fark eden Baudelaire de son dönemlerinde kaleme aldığı düzyazı şiir "Hâlenin Yitimi"nde ("Perte d'auréole"), alegorik bir deyişle, kafasının çevresinde hâle taşıyan ozanların artık konuşması olmayan bir figürandan (*als Figurant*) başkası olmadığını söylerken, onların devrinin kapandığını haber vermektedir âdetâ. Benjamin Baudelaire yaşarken yayımlanması reddedilen ve ancak ölümünden sonra 1869'da "Paris Sıkıntısı" [*Spleen de Paris*] olarak da bilinen "Küçük düzyazı şiirler" [*Petit poèmes en prose*] arasında çıkmış bu geç dönem metninin ozan üzerine çalışanlarca kendi gününe dek ihmal edilmiş olmasını da ayrıca dikkat çekici buluyor.

Benjamin'in aynı çalışmadan yaptığı uzunca alıntıda, Baudelaire zamanının lirik ozan tipini hedef alıp alegorik bir üslûpla günün nesnel koşulları karşısında kendisinin başındaki hâleyi yitirmeyi tercih edişinden dem vurarak, hedef aldığı ozan tipine alayla karışık aynısını yapmasını öneriyor. Ama hâlesinin kaybolduğunu (*Verlust der Aureole*) haber vermesini ya da bir kayıp bürosuna (*Fundbüro*) başvurmasını böyle bir tipe tavsiye ederken de, kötü bir ozanın kayıp hâleyi yerden toplayıp kafasını onunla taçlandırmasını görmenin kendisini epey eğlendi-

62 »Die perte d'auréole betrifft den Poeten zu allererst. Er is gezwungen, sich in eigener Person auf dem Markt auszustellen. Baudelaire besorgte das nachdrücklich. Seine berühmte Mythomanie ist ein publizistischer Kunstgriff gewesen.«, Gesammelte Schriften, V.1: Das Passagen-Werk: "Aufzeichnungen und Materialen:, J [Baudelaire]": [J59,7], 422. / The Arcades Project: Convolute J [Baudelaire]: [J59,7], 335.

receğini eklemeyi de ihmal etmiyor.[63]

Benjamin'e göre, ileri yaştaki Baudelaire'in anılarında aynı sahne yer tutmakla birlikte yaşam yorgunluğuna düşmüş bıkkın ozanın buradan başka bir yere vardığı görülmekte. Artık caddelerde sanki ruhu ve kendi devinimine sahip oldukları sanısıyla kitlelerin gerçek ya da sanal bu cilâ ya da gösterişine kendini kaptırıp aralarında akıp giden *flâneur* tipinden eser kalmamıştır ozanda. Sonunda sokaktaki kitlelerin bayağılığına (!) yabancı kalmayı seçen Baudelaire'in yeni tercihi düzenli bir yaşamın üzerine kurulabileceği 'para'dır artık. Son müttefikleri serseriler ve düşkün kadınları da yitirdiği düşüncesiyle 'kalabalık'ları nerdeyse kendine düşman ilân eden bu adamın içine girdiği durumun çarpıcı bir değerlendirmesiyle bitirecektir Benjamin yazısını:

> "Baudelaire'in uzun yaşam tecrübesinin [*Erfahrung*] ağırlığını omuzlarına yıktığı ansal deneyimin [*Erlebnis*] doğasıdır iş-

63 Pasajın Tahsin Yücel tarafından Türkçeye çevirisinde: "Dostum,...[a]z önce, bulvarın ortasından aceleyle geçerken, ölümün dört bir yandan aynı zamanda dörtnala geldiği o oynak kargaşa içinde, çamurlar içinde sıçrarken, aylam birdenbire başımdan kayıp yolun balçığı içine düştü. Almaya cesaret edemedim... Hiç değilse bir ilan verin de arayın bu aylayı, ya da komisere bildirin [« Vous devriez au moins faire afficher cette auréole, ou la faire réclamer par le commissaire. »]...Hayır. Burada rahatım. Bir siz tanıdınız beni. [Üstelik, b]üyüklük, yücelik canımı sıkıyor. [« D'ailleurs la dignité m'ennuie. »] Hem sonra kötü bir ozanın bunu alıp edepsizce başına takacağını düşünüyorum da seviniyorum. Bir insanı mutluluğa kavuşturmak, ne büyük haz! Hem mutluluğa kavuşturmak, hem gülmek! [« Faire un heureux, quelle jouissance! »]. Bkz. "Yitik Ayla," **Paris Sıkıntısı**: 102-103. (çeviride değişiklik yapılmıştır.) Bu arada belirtelim, Adorno'nun yukarıda da alıntıladığımız *Estetik Teori*'sinde oldukça anlamlı bir ekleme yapılmaktadır bu noktaya. "Baudelaire'deki hâlesini yitiren adamın öyküsüne Benjamin'in getirdiği yorum" diye yazmaktadır Adorno, "sadece *Aura*'nın sonunu değil, bizzat *Aura*'nın kendisini betimlemektedir. Eğer sanat çalışmaları ışıl ışılsa, *Aura*'nın nesneleşimi aynı zamanda onun yitip gittiği patikadır da. Görünüm olarak belirlenmesi sonucunda sanat ereği olarak bünyesinde kendi yadsınışını da taşır; görünümün birden serpilişi estetik andırmanın da (gösterişin de) inkârıdır. [Die von Benjamin interpretierte Fabel Baudelaires vom dem Mann, der seine Aureole verloren hat, beschreibt nicht erst das Ende der Aura sondern diese selbst; erstrahlen Kunstwerke, so geht ihre Objektivation durch sich selbst hindurch unter. Durch ihre Bestimmung als Erscheinung ist der Kunst ihre eigene Negation teleologisch eingesenkt; das jäh Aufgehende der Erscheinung dementiert ästhetischen Schein.]" **Ästhetische Theorie**: 132. / Aesthetic Theory: 79.

te bu. O modernliği duyumsamanın fiyatını [şöyle] biçmişti: *Aura*'nın ansal yaşanan şok [*Chocerlebnis*] içinde dağılıp gitmesi. Bu çözülüşe onay vermesinin fiyatı da onun için çok yüksek oldu. Ama şiirinin yasası da buydu onun. O şiir İkinci İmparatorluk göklerinde 'atmosfersiz* bir yıldız' [*ein Gestirn ohne Atmosphäre*] olarak yer tutmaktaydı artık."[64]

Ozanın seçerek içine girdiği bu biraz da acınası durumun Benjamin'in dağınık ama inanılmaz doğurganlıktaki notları sayılabilecek »Zentralpark«ında yazdığı gibi, "insanların nesnel çevresinin gitgide daha da saldırganca meta ifadesi takınması"yla birlikte gelen meta niteliği kazanan şeylerdeki bu değişimin reklâm yoluyla gizlenmeye çalışılmasıyla yakın ilgisi var elbette. Öyle görünüyor ki Baudelaire de belki başlarda biraz gönülsüzce de olsa kendini sonunda bu akışa bilerek terk eden bir 'modernlik' ozanıdır. Bu yola tevessül eden ozanda daha önce eserlerinden yayılan hakiki anlamda bir *Aura*'nın ('hava'nın) ortadan kaybolmaya yüz tutmasıyla, onun yerine, şimdilerde 'halkla ilişkiler' denilen tezgâhlama yollarıyla yaratılan sanatçı imgesine zayıf bir ikame (*Ersatz*) olarak 'hâle' (*auréole*) oturtma çabasının beyhûde olduğunu ve böylesi bir sürecin büyük olasılıkla sanatçının çalışmalarının kalitesine de yansıyan bir yitimle sonuçlandığını düşünebiliriz.

(*) Bu ifadeyi 'hava'sı (*Aura*) olmayan anlamında yorumlamak da pek yanlış olmasa gerek. Öte yandan, gene Adorno'nun *Estetik Teori*'sinde 'atmosfer' konusunda nüanslı şöyle bir değerlendirme getirilmektedir: "Benjamin, içbirliği sayesinde [ihrer *Geschlossenheit*] kendisinden öteye işaret eden görünümü [*Erscheinung*] ile yakınlaşan *Aura* kavramını aynı tema altında ele alırken, Baudelaire'le yerleşmeye başlayan gelişmeyle, *Aura*'nın 'atmosfer' gibi [*etwa*] bir anlam taşıyan bir tabuya dönüştürüldüğüne dikkat çekmiştir; zaten daha Baudelaire'de sanatsı görünümün aşılması aynı anda hem sağlanıyor hem yadsınıyordu. [»Benjamin hat, unter der Thematik der Aura, deren Begriff der vermöge ihrer Geschlossenheit über sich hinausweisenden Erscheinung recht nahekommt, darauf aufmerksam gemacht, daß die mit Baudelaire einsetzende Entwicklung die Aura, etwa als >Atmosphäre< tabuiert; schon bei Baudelaire wird die Transzendenz der künstlerischen Erscheinung bewirkt und negiert in eins«]." Bkz. **Ästhetische Theorie**: 122-123. / **Aesthetic Theory**: 79. Bu pasajın çevirisinde zorla

64 »Über einige Motive bei Baudelaire«: 653. / "On Some Motifs in Baudelaire,": 343.

Benjamin yazısında Henri Bergson'un *durée* (sürem) kavramının içerdiği tarih ve tarih-öncesi düzene yabancılaşmanın, dolayısıyla da 'ölümlülüğün' yapay bir zorlamayla çözümleme dışında bırakılışının yanlışlığına işaret edecek ve "ölümden arıtılmış bir *durée* sadece kötü bir bezemenin sonsuzluğuna sahip olacaktır. Geleneği böylece dışında bırakmış olmaktadır.. [*»Die durée, aus der der Tod getilgt ist, hat die schlechte Unendlichkeit eines Ornaments. Sie schließt es aus, die Tradition in sie einzubringen.«*]"[65] diye yazacaktır.[66] Bergson'daki *action* (eylem) kavramının da bununla uyarlı oluşu da rastlantı olmasa gerektir. 'Pratik insan' a (*der >praktische Mann<*) atfedi-

---

65 »Über einige Motive bei Baudelaire«: 643-644. / "On Some Motifs in Baudelaire, 336.

66 Bu arada hatırlanması gereken bir başka nokta da, daha gençliğinde çok ciddi Bergson okuduğu ve onun yirmi yıl önce yazdıklarının Husserl'in söyleşilerinde sanki hiç duyulmamış ve müthiş yeniymiş gibi savurduklarına (*Probleme die Huss.[erl] als unerhört neu im Gespräch oft ankündigt*) göre çok daha net ve daha iyi olduğunu karısına yazdığı 8 ve 11 Şubat 1920 tarihli mektuplardan anlaşılan Heidegger'in de 'gelenek' konusunda çok daha sonra gene karısına gönderdiği bir başka mektupta (10 Mayıs 1950) yer alan ve bugünün insan bilimleri için büyük önem taşıyan şu satırlardır. "kendi doğallığıyla evrilen hakiki gelenek kalıcı olanı toparlayıp seçerek onu geleceğe sürekli yenilenebilir bir biçimde sunabilme gücünü barındırır. Öte yandan gelenek mantıktarih (*Historie*) tarafından yapılmaz; [yapılmadığı gibi] onun tarafından gizlenip çarpıtılır da; hem de modern akademisyenliğin araştırma ve arşivleme faaliyetince. İnsanbilimleri ve de filologların gerçek herhangi bir gelenek bulup sunamayışları, üniversite eğitimimiz ve onunla iç içe tüm koşuşturmacanın başlıca eksiklerinden biri. [Bu yüzden] baştan beri hep temel düşünürleri, onların da sadece en temel yazılarını seçtim ve her türden başka faaliyete karşıt (*gegen allen sonstigen Betrieb*) olarak sundum. Hiç kuşkusuz gelenek yüce ve yalın bile olsa hiç bir yerden karşılık görmüyor ve bir eylemde ve bir düşüncede konuşturulmuyorsa eğer, kendi içinde bir hiçtir. [»Echte, gewachsene Überlieferung hat in sich die Kraft das Bleibende auszulesen u. in stets erneuerbarer Gestalt der Zukunft darzubieten. Aber Überlieferung wird wird nicht durch Historie gemacht, durch diese höchstens verstellt u. verwirrt; vollends durch den Forschungs- u. Archivbetrieb der modernen Wissenschaft. Daß die Geisteswissenschaften auch die Philologen keine rechte Überlieferung zu finden u. zu bieten Vermögen, ist ein Hauptmangel der Üniversitätserziehung u. ihres ganzen Betriebes. Ich habe seit je stets wesentliche Denker u. von diesen nur wesentliche Schriften ausgewählt u. gegen allen sonstigen Betrieb dargestellt. Freilich ist die Überlieferung, auch die große u. einfache für sich nichts, wenn ihr nichts antwortet u. wenn sie nicht in ein Handeln u. Denken hinein zum Sprechen gebracht wird.«]," **»Mein liebes Seelchen!«**...: 215-216, ayrıca 71. / **Letters to His Wife**: 267, ayrıca 104-105.

len 'sağduyu' (*Der >gesunde Menschenverstand<*) vaftiz babasıdır bu durumun. Aynı durumun önemli bir başka sonucu da, yukarıda belirttiğimiz gibi, gelenekler içinde uzun deneyimlerin birikmesiyle oluşan yaşam tecrübesinin (*die Erfahrung*) ve ona yoldaşlık eden gayr-i ihtiyâri belleğin (*mémoire involontaire*) geri plana itilişi, istence bağlı kısa bir bellek (*mémoire volontaire*) dışında fazlaca bir hattâ hiç hatırlama gerektirmeyen kopuk deneyimlerin (*das Erlebnis*) öne çıkıp salınışıdır. Benjamin algısı yüksek, duyarlı bir toplumsal tip olarak düşündüğü melankolik insanın gözüyle bu durumun vahim sonucunu şöyle özetler: "Melankolik insan yeryüzünün sadece salt doğaya geri dönüşünü dehşetle izler. Tarih öncesinin soluğu sarmıyordur orayı – *Aura*'sı yoktur oranın. [*»Mit schrecken sieht der Schwermütige die Erde in einen bloßen Naturstand zürückgefallen. Kein hauch von Vorgeschichte umwittert sie. Keine Aura.«*]. Hiç kuşkusuz Baudelaire'in kendi çözülüşü öncesi dizelerinden anlaşıldığı kadarıyla, 'modernlik' koşullarının zorladığı kopuk deneyimler karşısında melankolik insanın belli bir tiksinti ve usanç (*der Spleen*) duyması da kaçınılmazdır. Benjamin durumu Baudelaire'in şiiriyle de örnekleyerek, *Aura*'yla ilgili şu çok önemli saptamada bulunur:

> "Evini *mémoire involontaire*'de kurup da bir algı nesnesi çevresinde kümelenme peşinde olan temsiliyetleri düşünür, adına da o nesnenin *Aura*'sı dersek, o zaman algı nesnesinin *Aura*'sı, kullanımdaki bir nesne söz konusu olduğunda da [*an einem Gegenstand des Gebrauchs*] uzun yaşam tecrübesinin [*die Erfahrung*] alışkanlığa dönüşmesi olarak belirecektir [*als Übung absetzt*]."[67]

Benjamin'in "Baudelaire'deki bazı motifler üzerine"de *Aura* kavramına, baştaki küçük önerimizi destekler yönde ve önce-

67 »Wenn man die Vorstellungen, die, in der mémoire involontaire beheimatet, sich um einen Gegenstand der Anschauung zu gruppieren streben, dessen Aura nennt, so entspricht die Aura am Gegenstand einer Anschauung eben der Erfahrung, die sich an einem Gegenstand des Gebrauchs als Übung absetzt.«, »Über einige Motive bei Baudelaire«: 644. / "On Some Motifs in Baudelaire,": 337.

kilere göre daha incelikli bir betim, nerdeyse bir tanım getirir gibi olduğuna tanık oluyoruz böylece.

Belki Benjamin'in *Aura*'yla ilgili en önemli saptamalarından biri de bakış ve bakılan her ne ise onun tarafından bakışın iadesini ilgilendiriyor ki, bu da sanırım sanat çalışmasının pazarda meta olmaya direnişinin de simgesi olan 'tüketilemezliği'yle doğrudan bir bağlantı oluşturuyor. Bu 'tüketilemezliğin' gerçekleşmesi için, alınıp satılsa dahi 'hakiki' bir sanat çalışması ile onu gözlemleyen arasında belirli bir uzaklığın gerçekleşmesi gerektiği, hem bu noktanın estetik boyuttan 'etik' boyuta geçiş noktası olduğu Rilke'nin bir şiiri üzerinden (örn. Gadamer ve Lukács) öne sürülmüştür.[68] Zaten aynı yazısında Paul Valery'den bir alıntıyla[69] bu gerçeğin altını çizmiş olan Benjamin, ardından şöyle yazmaktadır:

> "Bir bakışta bakılanın karşılık vereceği umudu barınır. Bu beklentinin karşılık bulduğu yerde de (düşüncede bir şeye dikkatli bakmak kadar sözcüğün yalın anlamıyla sıradan, öylesine bakış için de aynı ölçüde geçerlidir bu) dolu dolu bir *Aura* deneyimi var demektir... *Aura* deneyimi insan toplumundaki ilişkilere özgü ma'lûm tepki biçiminin cansız nesnelerin ya da doğanın insanlarla aralarındaki ilişkiye taşınmasından doğmaktadır böylece. Baktığımız ya da bakıldığı hissine kapılan kişi karşılığında dönüp bakacaktır bize. Bir nesnenin *Aura*'sını yaşayabilmek için onu dönüp bize bakabilme yetisiyle donatacak araçları ararız."[70]

---

68 Daha yakın bir örnek için bkz. Andrew Benjamin, "The Decline of Art: Benjamin's Aura," **Oxford Art Journal**, IX/2 (1986): 31-32.

69 »Über einige Motive bei Baudelaire«: 645, Note 74. / "On Some Motifs in Baudelaire,": 337 ve 354, note 73.

70 »Dem Blick wohnt aber die Erwartung inne, von dem erwidert zu werden, dem er sich schenkt. Wo diese Erwartung erwidert wird (die ebensowohl, im Denken, an einen intentionalen Blick der Aufmerksamkeit sich heften kann wie an einen Blick im schlichten Wortsinn), da fällt ihm die Erfahrung der Aura in ihrer Fülle zu. Die Erfahrung der Aura beruht also auf der Übertragung einer in der menschlichen Gesellschaft geläufigen Reaktionsform auf das Verhältnis des Unbelebten oder der Natur zum Menschen. Der Angesehene oder angesehen sich Glaubende schlägt den Blick auf. Die Aura einer Erscheinung erfahren, heißt, sie mit dem Vermögen belehnen, den Blick aufzus-

Aynı sayfaya düştüğü bir dipnotta da üstünkörü bakıldığında nerdeyse saçma gelebilecek bu hususu açmak için bakışı (*der Blick*) nesneye devredişin (*die Belehnung*) *Poesie*'nin de ana kaynağı (*der Quellpunkt*) olduğunu belirterek, şunları eklemektedir:

> "Ne zaman ki ozanın bakışını devrettiği bir insan, hayvan ya da cansız nesne bakışını kaldırır, [bu durum] ozanı da uzağa çeker. Bu yolla uyarılan doğanın kendi bakışı düş görürken, ozanı da sürükler o düşün peşinden. Sözcüklerin de kendine has *Aura*'sı olabilir."[71]

'Modernlik' (*modernité*) koşullarında, tam da tersine, artık yalnızca anlık ve birbirinden kopuk 'yaşantı'lara (*das Erlebnis*) özgü kısa ömürlü hatırlamalarla (*die Erinnerungen*) bezeli, istenç yüklü kısabelleğin (*mémoire volontaire*) uzun zamandır geleneklerle içiçe oluşan bir yaşam tecrübesini (*die Erfahrung*) sarmalayan bilinç ve istençdışı ama kalıcı belleğin (*mémoire involontaire*) önüne geçtiğini örneklerle (H. Bergson, M. Proust) gösterdikten sonra, yazının sonunda bir kez daha sözü "uzaklığın büyüsüne vurgu yaptığı"na[72] dikkatleri çektiği Baudelaire'e ve bu modernlik ozanının yukarıda anlattığımız düşüşüne getirecektir sözü.

Benjamin'in kendi konuşlandırıp da açık seçik aralarındaki ayrımı açmadığı, 'hâlenin yitimi' (*perte d'auréole*) ile '*Aura*'nın çöküşü' (*der Verfall der Aura*) arasında nitel bir ayrımın varol-

---

chlagen.«, »Über einige Motive bei Baudelaire«: 647 / "On Some Motifs in Baudelaire,": 338.

71 »Diese Belehnung ist ein Quellpunkt der Poesie. Wo der Mensch, das Tier oder ein Unbeseeltes, vom Dichter so belehnt, seinen Blick aufschlägt, zieht es diesen in die Ferne; der Blick der dergestalt erweckten Natur träumt und zieht den Dichtenden seinem Traume nach. Worte können auch ihre Aura haben.«, »Über einige Motive bei Baudelaire«: 647, not *. / "On Some Motifs in Baudelaire,": 354, note 77. Benjamin >Zentralpark<da da "insanın [köklü] toplumsal deneyiminin doğaya yansıtılması olarak Aura'nın türeyişi"nden söz ederken, cümlesini "bakış karşılık bulur" diye bitirmektedir. [»Ableitung der Aura als Projektion einer gesellschaftlichen Erfahrung unter Menschen in die Natur: der Blick wird erwidert.«], »Zentralpark«, <19.5>, 670. / "Central Park,": [19.5], 173.

72 »Baudelaire dringt auf den Zauber der Ferne.«, »Über einige Motive bei Baudelaire«: 650. / "On Some Motifs in Baudelaire,": 341.

duğu yönündeki içgörümü pek de ortadan kaldırmıyor tüm bu gözlemler. Tam tersine, *Aura*'nın *ersatz*'ı diyebileceğimiz, sahteleri dışında artık ermişlerin pek de ortaya çıkmadığı bir tarih diliminde, değişik yerlerde 'birey'lerin kellesi ve 'şey'lerin çevresine kondurulan 'hâle'nin kısa aralıklarla sürekli yitip gidivermesi, eskinin hakkını yeterince vermeden yeniyi, hep yeniyi aramayı kendi parolası yapmış kapitalist modernliğin temel düsturuyla da uyarlıdır zaten. Toplumsallığın dolayımıyla *Aura* yüklenerek bakışımıza kendi bakışıyla karşılık veren ve bakışımızı iade ederken de bizleri belirli bir uzaklığa çekilmeye zorlayan insana ya da doğaya özgü 'şey'lerin, giderek teknolojikleşen ve metalaşan 'modernlik' koşullarında aldatıcı görünüşlere bürünmeleriydi belki de Benjamin'e »Zentralpark« yazısında "görünüşün çözülüşüyle *Aura*'nın çöküşü aynı görüngüdür [»*Die Scheinlosigkeit und der Verfall der Aura sind identische Phänomene*«]"[73] diye yazdırtan.

Öte yandan, şunu da biliyoruz ki, Benjamin *Aura* sözcüğünü hiç de dinsel ya da *ersatz*-din niteliği taşıyan modern çağın 'tinselci' (*spiritualist*) tarikatlarındaki dar anlamıyla kullanmamaktadır. Buna rağmen aynı 'hâle'nin (*die Aureole*), artık kutsallığın esamesinin okunmadığı modernlik toprağında tektanrıcı dinler, hâttâ Budizm, ama özellikle Hıristiyanlıkta resmedilen peygamber ve azizlerin, giderek Buddha'nın resmedilmesinde önemli bir yer tuttuğunu da hatırlamadan geçemeyiz. Dolayısıyla, *Aura* kavramını başta masum bir çeviriymiş gibi görünen 'hâle' sözcüğüyle dilimizde karşılamanın sadece dinsel değil, günümüze uyar '*new age*' saplantılarının 'semptomatik' bir göstergesi olarak da okunması gerektiği düşüncesindeyim.

Benjamin'in sözcüğü kullandığı günlerden günümüze gelindiğinde, *Aura*'nın bugün bizler için ne ifade ettiğine varıyor mesele sonunda. Biz yazımızda bu kavram üzerine tartışmayı Benjamin ve Adorno'nun yazdıkları ve mektuplaşmalarıyla sınırladığımızdan, son olarak Adorno'nun ölümünden sonra yayınlanan, estetik teorisi üzerine notlarında düşünürün bu husustaki katkısını gözden geçireceğiz.

---

73 »Zentralpark«: <19>, 670. / "Central Park": [19], 173.

İlk elde, Adorno'nun Benjamin'e mektuplaştıkları dönemde bile en azından kapalı yöneltti̇ğini düşündüğüm ama *Estetik Teori*'de açık konulan bir eleştiri şudur: Her sanat çalışması çoklaşmaya yöneldiğinde reprodüksiyon, kendisinin kopyasıdır zaten. Benjamin'in teorisinin diyalektik bir eleştirisini gerçekleştirmek yönünde denilebilir ki, aralarındaki farklılığı öne çıkarmak kaygısıyla 'auratik' ve 'teknolojik' sanat çalışmalarının paylaştığı ortak zemini baskılamaktadır Benjamin. Adorno bitmemiş eserinde bu noktayı sonuçlarını da düşünerek şöyle nitelemektedir: Benjamin'in yalın olacağım diye bu iki tür sanat çalışması arasında yarattığı karşıtlık her iki türün de kendi iç diyalektiğini göz ardı ettiğinden, bu fazlasıyla 'yalın' antitez sadece fotoğrafı kendine model alan ve sanatçıyı yaratıcı olarak ele alan görüşten hiç de geri kalmayacak ölçüde barbarca bir sanat görüşü tarafından alabildiğince yağmalanmıştır. Oysa "Teknik yollarla çoğaltılabilirlik çağında sanat çalışması"nda (2. ver., 1936) yer alan bu fazla basit karşıtlığı ondan beş yıl önce yayımlanmış olan "Fotoğrafın kısa tarihçesi"nde bulamazdınız.[74]

Belki daha da önemlisi, popüler sanat teorisiyle haşır neşir olanların eveleye geveleye içi boş bir slogana dönüştürdüğü, aslında *die Aura* değil de *die Aureole* sözcüğünü akıla getirmesi beklenen şu 'hâle'nin sere serpe dolaştığı, söz gelimi tikel, biricik bir kompozisyonun yegâne icrasına tanıklık etme ayrıcalığına kavuşmak gibi çoğunluğa pek de nasip olmayan tek tük deneyim ortamlarının, aslında olmayan bir 'birey [tüketici] özgürlüğü' ideolojisi arkasına gizlenmeyi beceren 'tümyönetim toplumu'nda (Adorno'nun deyişiyle, *totale Verwaltung*; *total administration*) çok şey değiştireceğini beklemek yararsızdır. Adorno da Walter Benjamin'in belki biraz da nostaljiyle betimlediği sanat eserinin 'hava'sını bugün yeniden ihdas etmeye girişmenin sadece gülünç olmakla kalmayıp, kötü sonuç da vereceği kanısındadır. Şöyle ki:

Eğer *kitsch* olmayan ya da henüz ona dönüşmemiş, seri bir imâlât değil de 'zanaatkârca ince iş' (*métier*) ürünü dolayısıy-

74 **Ästhetische Theorie**: 56, 89-90. / **Aesthetic Theory**: 33, 56.

la da kendi zamanına sahip 'hakiki' bir sanat yapıtının 'biricik,' 'benzersiz' ve 'şimdi ve burada' (*hic et nunc*) olmasıyla gelen 'kalıcılığı' olsaydı, o zaman eserin, sanat çalışmasının 'hava'sından (*Aura*) söz edebilirdik gerçekten. Bu konuya *Estetik Teori*'sinde değinen Adorno'ya göre, *Aura*, Benjamin'in iddia ettiği gibi sanat çalışmasının 'şimdi ve burada'lığı olmayıp, çalışmanın salt verili oluşu (*seine Gegebenheit*) ve içeriği (*sein Inhalt*) ötesine geçen bir şeydir. Adorno, aynı çalışmasında ilginç bir teşhiste de bulunarak, Benjamin'in Aura'yı 'ritüel,' 'kült' gibi kavramların boyunduruğuna koşmasına rağmen, bu kavramı çözümlemesine katmak yönünde onu asıl özendiren faktörün teoride barınan ve 'âyîn,' 'ritüel' gibi bağlamlara karşıt bir öge olduğunu belirtir. Esas önemlisi, zaten Benjamin'de huzurlu bir öğleden sonrasında seyre dalınan karşıdaki dizi dağlar ya da bir ağaç dalı gibi örnekler yoluyla fazla işlenmeden konuşlandırılan *Aura*'yı da "uzaklığa çekilerek insan varoluşunun [*Dasein*] ideolojik yüzeyselliklerine eleştirel bakabilen [»*das fernrückende, gegen die ideologische Oberfläche des Daseins kritische*«]"[75] diye niteleyerek, kavramın tam öne çıkamamış ontolojik ağırlığını ona geri iade eden, böylelikle tüm tarihsel-toplumsallığıyla hakiki sanat çalışmasına da uyan yerinde bir betimleme getiriyor gibidir nerdeyse. Adorno Baudelaire'in başlattığı ve geçen zaman içinde yitimine onca katkıda bulunulan 'atmosfer'le ilgili bu sorunu "[b]urada *Aura* denilen şey sanatçı deneyiminde sanat çalışmasının 'atmosfer'i olduğuna inanılandır; böylelikle sanat çalışmasında hep birlikte salınan ögelerin oluşturduğu örgü kendi ötesine işaret ediyorken salınımdaki ögelerin her birinin de tek tek kendilerinin ötesine işaret etmesine olanak yaratır"[76] diye çözümleyici bir biçimde açımlayacaktır. Az aşağıda geleceğimiz gibi, Adorno'nun zanaat (*métier*) ile *Aura* ilişkisini ele alışında, özellikle müzik alanında, 'sanat

75 **Ästhetische Theorie**: 89. / **Aesthetic Theory**: 56.

76 »Was hier Aura läß ist der künstlerichen Erfahrung vertraut unter dem Namen der Atmosphäre des Kunstwerks als dessen, wodurch der Zusammenhang seiner Momente über diese hinausweist, und jedes einzelne Moment über sich hinausweisen läßt.«, **Ästhetische Theorie**: 409. / **Aesthetic Theory**: 274.

çalışması'nın 'bireşimsel' (*die Synthesis*) yanı yerine tek tek ögelerin ekonomisinin 'çözümleme'sine (*die Analyse*) tanıdığı öncelik günümüzde sanat çalışmasının 'hakikat' içermesiyle ilgili büyük önem taşıyor. Şöyle yazmıştır kendisi *Estetik Teori*'de:

> "Aura ile zanaat [*Metier*] arasındaki ilişki, kendisi zaten zanaata içkin olan çözümleme yoluyla ortaya konulabilir. Sanat çalışmalarının birleştirici işlevinin [*synthesierenden Funktion*] herkesçe bilinmesine karşın, çözümleyici öge [*analytische Moment*], gariptir ki, ihmal edilmektedir. Çözümlemenin yeri çalışmayı oluşturan ögelerin ekonomisinde bireşimin karşı kutbudur; ama nesnel bakımdan o da en az bireşim kadar çalışmadan ayrılamaz."[77]

Ama kapitalist üretim ve dolaşım süreçlerinin boyunduruğundaki tüketim toplumunda, aura'lı 'kült' değerin (*auratiscshen >Kultwert<*) esamesi okunmadığı gibi, eserin 'sergileniş' değeri de (*Ausstellungswert*) 'malların değişim sürecinin maskelenişi (*imago*) olabilir ancak. Buradaki oyun, sanat çalışmasıyla izleyici arasındaki gerekli 'uzaklığı' yokederken, *Aura*'nın da yalıtılarak, sanki 'yükseklerde' ulvî bir şeymişçesine, satışa arz edilip tüketilebilmesini de sağlamaktır.[78]

Özetle, Benjamin'in eleştirel ama gene de nostaljik bir bakışla yaklaştığı *Aura* nerede kurumsallaşmış ve sanki varmış gibi gösterilmeye çalışılmışsa orada bozulmaya uğramış, giderek denilebilir ki, kötüye bile kullanılmıştır. Benzersizlik havaları takınmak boş işe dönüşür ve gülünçleşir bu durumda. Eskinin o 'hava'sı sanki günümüzde de 'şimdi ve burada'lığını sürdürüyormuş yanılsamasını pekiştirecek biçimde, sadece öyleymişçesine ve gösterişi öne çıkaran seri imalât ürünlerinde (örn.

---

77 Gegenüber der synthesierenden Funktion der Kunstwerke, die alle kennen, wird das analytische Moment wunderlich vernachlässigt. Seinen Ort hat es am Gegenpol der synthesis, in der Ökonomie der Elemente, aus denen das Gebilde sich fügt; nicht minder jedoch als die Synthesis inhäriert es, objektiv, dem Kunstwerk.«, **Ästhetische Theorie**: 318-319. / **Aesthetic Theory**: 214.

78 »... das Herabsetzen der Distanz bei gleichzeitigem isolierenden Konsum der Aura als >etwas Höherem<.«, **Ästhetische Theorie**: 408. / **Aesthetic Theory**: 275.

ticari film) sergilenmektedir kapitalist üretim ilişkilerinin egemen olduğu kültür endüstrisi koşullarında. Öte yandan, reel sosyalizmin egemenliğindeki toplumlarda da durum çok farklı olmayıp, 'toplumcu gerçekçilik' adına yaratılan çalışmalar da sonunda kültür endüstrisinin normlarına uyar 'sergileniş değerleri' taşımanın ötesine geçmezler.[79] Adorno kendi günündeki farklı toplumsal-siyasi sistemlerin bu ilk bakışta göze çarpmayan ortak platformuna görünürde dışa kapalı (*hermetisch*) sanat çalışmaları karşısında takınılan tutumu örnek getirerek, *Estetik Teori*'nin ileriki sayfalarında geri dönecek, ister demokratik diye sıfatlandırılan ülkelerde ister bir başbuğun (*Führer*) sultasındaki totaliter toplumlarda olsun, bu tür çalışmalar yapanlara yöneltilen en hafif suçlamanın 'fildişi kule' (*der elfenbeinerne Turm*) olduğunu yazacaktır.[80]

Buradan yola çıkışla denilebilir ki, *Aura* kavramı kimi çevrelerce yerin dibine batırıldığında da bu kez yaşamın gündelik akışında kabul edilegelinen şeylerin mantığına mesafeli duran,

---

79 Adorno'dan şu uzun alıntı özetlediklerimizi onun özgün üslûbuyla vermektedir: »Das neusachliche Verdikt über den Ausdruck und alle Mimesis als ein Ornamentales und Überflüssiges, als unverbindlicher subjektiver Zutat gilt nur so weit, wie Konstruktion mit Ausdruck fourniert wird; nicht für Gebilde absoluten Ausdrucks. Absoluter Ausdruck wäre sachlich, die Sache selbst. Das von Benjamin mit sehnsüchtiger Negation beschriebene Phänomen der Aura ist zum Schlechten geworden, wo es sich setzt und dadurch fingiert; wo Erzeugnisse, die nach Produktion und Reproduktion dem hic et nunc widerstreiten, auf den Schein eines solchen angelegt sind wie der kommerzielle Film. Das freilich beschädigt auch das individuell Produzierte, sobald es Aura konserviert, das Besondere zubereitet und der Ideologie beispringt, die sich gütlich tut an dem gut Individuierten, das es in der verwalteten Welt noch gebe. Andererseits leiht sich die Theorie der Aura, undialektisch gehandhabt, zum Mißbrauch. Mit ihr läßt jene Entkunstung der Kunst zur Parole sich ummünzen, die im Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit des Kunstwerks sich anbahnt. Nicht nur das Jetzt und Hier des Kunstwerks ist, nach Benjamins These, dessen Aura, sondern was immer daran über seine Gegebenheit hinausweist, sein Gehalt; man kann nicht ihn abschaffen und die Kunst wollen. Auch die entzauberten Werke sind mehr, als was an ihnen bloß der Fall ist. Der 'Ausstellungswert', der da den auratischen 'Kultwert' ersetzen soll, ist eine imago des Tauschprozesses. Diesem ist Kunst, die dem Ausstellungswert nachhängt, zu Willen, ähnlich wie die Kategorien des sozialistischen Realismus dem status quo der Kulturindustrie sich anbequemen.«, Ästhetische Theorie: 73 / Aesthetic Theory: 45.

80 Ästhetische Theorie: 160. / Aesthetic Theory: 104.

nitel bakımdan düzeyli 'modern sanat'ı da bir yana atma kolaylığına düşmek tehlikesi çıkar ortaya. Oysa, alışık olup da sorgulamadığımız şeylerin yeni bir ışıkta görülmesini sağlayarak, varsa onlardaki tekinsizliğe 'mesafeli' bir eleştiriyle işaret eden, 'böylelikle 'şey'leri yeni bir ışık altında görmemize yol açan hakiki ve düzeyli modern sanat çalışmasının sergilediği bu zorunlu uzaklığa çekilişi bir yandan yıkmaya çalışırken, öte yandan sanat isteyemezsiniz.

Adorno'nun gözünde bu tutumun yol açtığı bir başka tehlike de şudur: sanat yapmanın hesapçı-kitapçı bir ağa oturması, *Aura* kavramı karşısında duyulan ikircikli tutumdan da öte, alerjiden bugün hiç bir sanat dalının kaçamayışı, insanlığın yenilerde 'şeyleşme' (*Verdinglichung*) içine düşerek insanlığından çıkmasından bağımsız düşünülemez. Estetik konular söz konusu olduğunda da nerdeyse ezberci bir ilkellik sergilemek anlamına gelir bu. "Sanat çalışması kendi saflığı, arılığı [*Reinheit*] konusunda bağnazca korkuya düşer düşmez kendisinin mümkün olduğu inancını da yitirmeye başlar," diye eklemektedir Adorno, "ve sanat sayılamayacak şeyleri örneğin tuval üzerinde sadece bir takım renk tonlarını [*Leinwan und bloßen Tonstoff*] dışa sunmaya başlayarak, ereksel ussallığın [*Zweckrationalität*] doğrudan ve sahte bir uzantısı sıfatıyla kendi özdüşmanına dönüşür. Bu eğilimin [günümüzde] vardığı nokta da '*happening*'dir [en fazla]."[81]

Modern zamanlarda 'hakiki' diyebileceğimiz 'modern' sanat çalışmalarının ayırt edici özelliği nedir öyleyse? Burada sanat çalışmasına ilişkin çok ince, kolaylıkla göz ardı edilebilen, ama

81 »Die Allergie gegen die Aura, die keine Kunst heute sich zu entziehen vermag, ist ungeschieden von der ausbrechenden Inhumanität. Solche neuerliche Verdinglichung, die Regression der Kunstwerke auf die barbarische Buchstäblichkeit dessen, was ästhetisch der Fall sei, und phantasmagorische Schuld sind unentwirrbar ineinander verschlungen. Sobald das Kunstwerk so fanatisch um seine Reinheit bangt, daß es selber an dieser irre wird und nach außen stülpt, was nicht mehr Kunst werden kann, Leinwan und bloßen Tonstoff, wird es zu seinem eigenen Feind, zur direkten und falschen Fortsetzung von Zweckrationalität. Die Tendenz terminierte im happening.«, **Ästhetische Theorie**: 158. / **Aesthetic Theory**: 103. Adorno'nun örnek getirdiği, 1960'lı yıllarda sanatta yanıp sönen 'happening' (anında görüntü?) hareketidir.

benim çok büyük önem atfettiğim bir noktayı yukarıda sözünü ettiğim 'dışa kapalı' (*hermetische*) diyebileceğimiz sanat çalışmaları üzerinden şöyle açıyor Adorno:

> "Sanat çalışmalarındaki benzeşim [*Mimesis*] kendine benzemekten ibarettir. Hermetik çalışmalar [kendi bünyelerinden çıkarak] aşkınlaşanı [*das ihnen Transzendente*] sanki yükseklerde yer tutan Varlıkmışçasına [*als Sein*] dayatmazlar insana; daha ziyade, kılgısal dünyadaki güçsüzlükleri ve fuzulî yer işgal edişleri aracılığıyla kendi içeriklerindeki marazî zayıflığı vurgularlar. Fildişi kule... dıştan etki altında kalmayan mimetik içtepisiyle kendiyle özdeşleşmenin yolunu tutarken olağanüstü aydınlatıcıdır; [şeyler karşısında] duyduğu bıkkınlık ve usanç [*ihr spleen*] siyaseten 'sorumlu' [*engagierten, engagé*] ya da öğretici sanat öğretilerine kıyasla çok daha doğru bir bilinçtir..."[82] [altını ben çizdim]

Bu cephesiyle, siyaseten kim ne şekilde yargılarsa yargılasın, modern köktenci sanatın (*die radikal moderne Kunst*) sadece kullandığı geliştirdiği teknikler itibariyle değil, içerdiği hakikatle de (*nicht bloß den in ihr entwickelten Techniken sondern dem Wahrheitsgehalt nach*) gerçekten de ilerici (*fortgeschritten*) olduğu görüşündedir Adorno. Teknik ögeler deyip de geçmemiştik daha önce zaten. Şimdi sıra çok önemli bir noktanın, *Aura* ile zanaat (*métier, Metier*) arasındaki –ve bence öteki her şeyden daha önemli– ilişkinin tartışılmasına geldi son olarak. Burada da önemli ama abartılmaması gereken bir yer tutmaktadır çalışmanın, özelde de sanat çalışmasının iç eklemlenmesini sağlayan teknik ögeler. Çünkü, Adorno'yla birlikte biliyoruz ki, her sanat çalışması bir insan yapıntısıdır; onun bün-

82 »Die Mimesis der Kunstwerke ist Ahnlichkeit mit sich selbst. Die hermetischen Werke behaupten das ihnen Transzendente nicht als Sein in einem höheren Bereich, sondern heben durch ihre Ohnmacht und Überflüssigkeit in der empirischen Welt auch das Moment der Hinfälligkeit an ihrem Gehalt hervor. Der elfbeinerne Turm,...hat in der Unbeirrtheit des mimetischen Impulses als eines zur sich selbst Gleichheit ein eminent Aufklärerisches; ihr spleen ist richtigeres Bewußtsein als die Doktrinen vom engagierten oder didaktischen Kunstwerk,...usw.«, **Ästhetische Theorie**: 159-160. / **Aesthetic Theory**: 104.

yesinde dışa vuran sanat da bir insan ürünü (»*daß jedes Kunstwerk von Menschen gemacht ward, daß sein Kunsthaftes ihr Produkt wird*«).

Debussy, Stravinsky, Schoenberg gibi daha yakın dönem müzik zanaatının ustalarını *Aura* ile zanaat (*métier, Metier*) arasındaki ilişkiyi çözümleyici tartışmasında örnek getiren Adorno bizim için çok önemli şu saptamayla başlar:

> "Bir müzik parçasını ya da çizimi gözden geçirmekte olan göz, herhangi bir çözümlemeye girişmeden önce, hemen hemen mimetik olarak, sanat nesnesinin (*objet d'art*) zanaat, ince iş (*Metier*) ürünü olup olmadığına ve bunun o nesneyi kendi biçimsel düzeyinde besleyip beslemediğine karar verebilecek durumdadır. Gene de yetmez bu. Acayip görünse de, çokbilmişlerin [*Dilettanten*] sanatçı becerileri hakkında kafalarında oluşturdukları imgelerin karşısında dikilerek, yapıtın soluğu imişçesine [*wie ein Hauch*], çalışmanın *Aura*'sı sıfatıyla bakışlara kendini sunan, onun ortaya çıkmasını sağlayan zanaatın bir biçimde açıklanması gerekmektedir. Zanaata yakından bağlı *Auratik* öge, paradoks olarak [yalanmışçasına] görünüşüyle, yapıtın konturları üzerinden incelikle, nerdeyse okşarcasına süzülüp geçen, geçerken de çalışmaya sesini kazandırıp yumuşatan da elin belleğidir."[83] [altını ben çizdim]

Bu alıntıda, daha önce yeterince üzerinde durduğumuzu düşündüğüm, *mémoire volontaire / das Erlebnis* ikilisi karşısında *mémoire involontaire / die Erfahrung* ikilisini görmemek mümkün değil. Bununla birlikte, tekniğin oynadığı rolü yadsıyamayacağımıza göre, doğal olarak bu rolün sınırlarını iyi belirlemek zorunluluğu çıkıyor ortaya. Adorno, Schoenberg'in *Sa-*

---

83 »Der erfahren Blick, der über eine Partitur, eine Graphik geht, versichert, mimetisch fast, vor aller Analyse sich dessen, ob das objet d'art Metier hat, und inverviert sein Formniveau. Dabei darf es nicht bleiben. Es bedarf der Rechenschaft über das Metier, das primär wie ein Hauch, eine Aura der Gebilde sich darstellt, in sonderbarem Widerspruch zu den Vorstellungen der Dilettanten vom künstlerischen Können. Das auratische Moment, das paradox scheinbar, dem Metier sich verbindet, ist das Gedächtnis der Hand, die zart, liebkosend fast über die Konturen des Gebildes fuhr und sie indem sie sie artikulierte, auch milderte.«, **Ästhetische Theorie**: 318. / **Aesthetic Theory**: 214.

nat öğretiminin sorunları (*Probleme des Kunstunterrichts*, 1911) çalışmasında tekniğe ve teknik yetkinliğe duyulan körlemesine duyulan inanca açıkca karşı çıkarak müzikte uyartutar bir zanaatkârlığın (*stimmige Handwerk*) ustalığa giden yolu açtığını vurgulamasından da destek alarak, belki de her sanat erbabının kafasına kazıması gereken bir noktayı taşımaktadır tartışmasına:

> "Şeyleşmiş [*Verdinglichte*] teknik kimi zaman kışkırtıcı düzeltmelerde bulunuyorum derken >yabanîlik<, barbarlık, teknikçe ilkellik ve sanat düşmanlığı sınırlarına gelir, dayanıverir. Özetle adına yeni sanat [*neue Kunst*] denilebilecek şey bu ilkel içtepi sonucu salıverildi ortaya; kendini ehlileştiremediğinden dolayı da her noktada tekniğe dönüştürdü kendini tekrardan. Öyle de olsa bu tepi bir geriye gidiş sayılamazdı hiç bir şekilde. Teknik [dedikleri şey] araçlar bolluğu olmayıp, meselenin [*die Sache*] talep ettiği, ona uyar birikmiş yetilerdir [*aufgespeicherte Vermögen*]. Bazen çalışmanın canını çıkaracak ölçüde araçların yığılması yerine azaltılması, bu anlamda teknik fikrine [*Diese Idee von Technik*] daha çok hizmet edecektir."[84]

Tüm bunların anlamı basitçe şudur: göklerden vahiy inmediği sürece, el emeği, göz nuru 'ince iş'ten bağımsız düşünülemez belirli bir mesafeye çekilerek oradan bizi süzmekte olan 'hakiki' sanat çalışmasından yayılan *Aura*.

Öyleyse asıl önemli olan, sanat eseri sayılsın ya da sayılmasın, *das Ding* ya da *die Sache* sıfatıyla 'şey' diye göz diktiğimiz ince iş ürünü bir çalışmanın orada, karşımızda tüm 'tüketilemezliği'yle bakışımızı iade ederek dikildiğini görerek

---

84 »Verdinglichte Technik zieht zuweilen Korrektive herbei, die dem >Wilden<, Barbarischen, technisch Primitiven, Kunstfeindlichen sich nähern. Was prägnant neue Kunst heißt, wurde von diesem Impuls herausgeschleudert; er konnte sich nicht häuslich bei sich einrichten und setzte allerorten wieder in Technik sich um. Doch war er keineswegs rückschrittlich. Technik ist nicht Abundanz der Mittel sondern das aufgespeicherte Vermögen, dem sich anzumessen, was objektiv die Sache von sich aus verlangt. Diese Idee von Technik wird zuzeiten durch Reduktion der Mittel mehr gefördert als durch deren Häufung, die sie verbraucht.«, **Ästhetische Theorie**: 320-321. / **Aesthetic Theory**: 215-216.

çekimine kapılmak ve onunla hemhâl olmaktır. İşte, çoğu zaman tahmin etmek, beklemek şöyle dursun, bilinçdışı belleğin (*mémoire involontaire*) dümen kırıvermesiyle kişinin birdenbire kendini içinde bulup da yaşadığı, uzun soluklu insanlık deneyiminin (*die Erfahrung*) o kısa bir anki epizodundan yayılan hava değil midir *Aura*?

Buraya kadar onca yitimden, çöküşten söz ettik durduk. Benjamin'in kendi sözcüklerinin de bir örneğini oluşturduğunu Meyer Schapiro'nun dan uzaktan sezdiği gibi, "sözcüklerin de kendine has bir Aura'sı olabileceği" [»*Worte können auch ihre Aura haben*«] gerçeğine değinmiştik daha önce.[85] Ama asıl çok önemli bulduğum, Benjamin'de de kanıtını görebileceğimiz bir düşünce kırıntısını bilerek en sona bıraktım.

Benim için tüm çekiciliğiyle gizemini koruyan, ama koşullu bir tümcesi var Benjamin'in: "*Aura* olarak sessizlik [*Das Schweigen als Aura*]."[86] Adorno için ise aynı sessizlik *Aura*'sız ve bir dehşetin ifadesi de olabilir; örneğin o Benjamin'in Baudelaire'de fark ettiği, şiirin *Aura*'dan yoksun kalışının[87] son durağını tam da Paul Celan'ın şiirinde bulmakta, en uç noktalara varan ve her tür dilin ifade etmekten aciz kaldığı dehşeti (örn. temerküz kampları, toplu kıyımlar) ozanın dizelerinin artık yaşamayanların sessizliğiyle vermeye çalıştığını hatırlatmaktadır bizlere.

Öyle ya da böyle, günümüzde onca yalıtılmışlıklarıyla üzerlerine bastıran yalnızlıktan korkan bireyleri değil, ama bir bi-

---

85 »Über einige Motive bei Baudelaire«: 647, not * / "On Some Motifs in Baudelaire,": 354, note 77. Benjamin bu olasılığa işaret ederken Avusturyalı hiciv yazarı Karl Kraus'un şu sözlerine de başvurmaktadır: "Kişi bir sözcüğe ne kadar yakın bakarsa, onun bakışa karşılık verdiği nokta o denli uzağa çekilir. [»Je näher man ein Wort anzieht, desto ferner zieht es zurück«]"

86 »Zentralpark«: <25>, 674. / "Central Park": [25], 177 'Koşullu' derken amacım, Benjamin'in tümcesinin ardından 'simgeselci'lik (sembolist) akımından etkilenen, 1911 yılı Nobel edebiyat ödülü sahibi Belçikalı ozan ve denemeci Maurice Maeterlinck (1862-1949) örneği yoluyla şöyle bir uyarıda bulunuyor olması: "Maeterlinck *Auratik*'in serpilişini olamazlık (saçmalık) noktasına kadar sürüklemişti. [»Maeterlinck treibt die Entwicklung des Auratischen bis zum Unwesen«.]" »Zentralpark«: <25>, 674. / "Central Park": [25], 177

87 »was Benjamin an Baudelaire damit bezeichnete, daß dessen Lyrik eine ohne Aura sei«, »Paralipomena«, **Ästhetische Theorie**: 477 / **Aesthetic Theory**: 322.

çimde hissederek seçenleri ya da –çoğu zaman olduğu gibi– koşulların içine yuvarladığı kişileri 'bellekli' kılan seçkinyalnızlığın yaydığı doğurgan ve 'hakikaten' gizemli[88] *Aura* olsa gerek diye düşünürüm Benjamin'in sezenusundaki gene de. Yoksa ne diye girişsinlerdi ki, üretenlerini de kendilerini de sarıp sarmalayan o özel yalnızlığın özgezamanında ortaya çıkmış eserleri okumaya ve düşünmeye, başlarına hâle konulmasına izin verenlerden de onların mürîdlerinden de hazzetmeyen bir kısım 'modernler'?

---

88 Heidegger'in 80. yaşgününü kutlamak üzere yaptığı konuşmanın başlarında Hannah Arendt'in hem düşünür hakkında şu yazdıklarında hiç yanlış olmadığını hem de Heidegger'in seçkinyalnızlığından yayılan 'hakiki' bir *Aura*'nın varlığını reddetmeyeceğini düşünmüşümdür hep. Şöyle diyordu Arendt: "[Heidegger'in ki], bir 'üstad' [»*Meister*«] çevresinde oluşan ve onun yönettiği, kamunun [*die Öffentlichkeit*] iyi bilmesine rağmen ama gene de büründükleri gizlilik havasıyla [*die Aura eines Geheimnisses*] kendilerni ayrı tutan 'çevre'lerden [»*Kreise*«] tümüyle farklıydı Burada ne bir giz vardı ne de [bir gruba] üyelik;...bir çevre olmadığı gibi onun düşüncesini izlemenin 'bâtınî' [*Esoterik*] bir yanı da yoktu." »Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt«, **Antwort: Martin Heidegger im Gespräch**, Hrsgb. von Günther Neske & Emil Kettering (Pfüllingen: Verlag Günther Neske, 1988): 233. [İng.: "Martin Heidegger at 80," tr. from German by Alfred Hofstadter, **The New York Review of Books**, XVII/6 (October 21, 1971)].

II

Özne ve Bedencan

Teknoloji, 'sıkıntı', 'hiçlik'*

"Sıkıntı, ipeklerin en yanar renklisiyle astarlanmış sıcacık bir gri kumaştır. Düş görürken bu kumaşa sarınırız. Kıvrımlarının arabeskinde evdeyiz [sanırız?] o zaman. Kılıfında sıkkın ve gri görünmektedir ama uykudaki. Uyandığında sonradan, ne düş gördüğünü anlatmak istediğinde, yalnızca bu sıkıntıyı aktarır aşağı yukarı. Kim tersyüz edebilir ki zamanın astarını bir çırpıda? Gene de bundan başka bir şey değildir düşleri anlatmak. İçlerinde dolaşırken düşteymişçesine...ebeveynlerimiz ve onlarınkinin yaşamını yeniden yaşadığımız yapılar olan alışveriş merkezleri [*Passagen*] de bundan farklı ele alınamaz. Varoluş [*Dasein*] bu mekânlarda tıpkı düşlerdeki olaylar gibi olaysız akar gider. Flânerie bu uyurgezerliğin ritmidir. Kaplumbağaya tasma takıp dolaşmak çılgınlığı sarmıştı tüm Paris'i 1839 yılında. İnsan tasavvur edebiliyor bu yaratığın adımlarına bulvarlardan çok arkadlarda daha iyi ayak uydurabilen kibar takımını. Sıkıntı bilinçdışı olayların dış yüzüdür hep."

Walter Benjamin,
Das Passagen-Werk
*Frühe Entwürfe-Pariser Passagen II***

Heidegger'in "istenç istenci"yle (*der Wille zum Willen*) nerdeyse bir tuttuğu teknolojinin (*die Technik*), özünde, doğasında

(*) İlk biçimiyle, Türkiye Felsefe Kurumu'nca örgütlenen İstanbul Seminerleri çerçevesinde, "*Felsefe Açısından Teknoloji-İnsan İlişkisi*" konulu seminerde (1-2 Aralık 2000) sunulmuş, ardından da bir zamanlar ülkemiz kültür yaşamında önemli yer tutan Defter dergisinde[No. 42 (Kış 2001)] yayınlanmıştır. O günlerde araştırma görevlisiyken gönülden yardımları yanında, bir kaç kere konuyla doğrudan ilgili gözden kaçmış kaynaklara dikkatimi çeken Dr. Sanem Güvenç'e özellikle teşekkür ederim. Yazının geçmişin *tékhne*'sine ayrılan kısmında, Heidegger'in, Vernant'ın klasik Yunanca karakterleri kullandığı yerlerde bile, okumanın akışını olabildiğince kolaylaştırmak amacıyla sözcükler Latin alfabesiyle verilmiş, harflerin üzerindeki vurgulardan da vazgeçilmiştir.

(**) Walter Benjamin, Gesammelte Schriften, Band V.2: Das Passagen-Werk (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1982): 1054.

(*das Wesen*) hiç de teknolojik bir şey olmadığı yolundaki ısrarlı savı hepimizce bilinir. Üstelik böylesine, kaynağından, olagelişinden düşünüldüğünde, sözcüğün anlamı "metafiziğin tamamlanış/sonlanış" (*die Vollendung*) ile de örtüşür.[1] Ben, sıklıkla alıntılanan bu savı genelde tartışmak yerine, modernlik koşullarında önemine karşın pek irdelenmeyen bir kaç boyutla yakın ilişkisi üzerinden tartışma gündemine getireceğim. Bunlar da "yurtsuzluk/yuvasızlık [sergileyen]" (*Unheimische*), "tekinsiz/ürkünç [olan]" (*Unheimliche*), ve de "can sıkıntısı," daha doğrusu, çağdaş bireyi bulut gibi saran en derindeki "*arı*sıkıntı" (*die tiefste Langeweile*). Bu arada tartışmanın sağlığı açısından, kişi ruhsallığıyla iç içeliğine karşın, *arı*sıkıntının her tür öznellikten bağımsız düşünülme gereğini unutmamak çok önemli. Hiç kuşkusuz, modern teknolojinin –zaten kökleri Aristoteles'in *Retorika*'sına kadar gitse de 'teknoloji' dedikleri modern bir olgu değildir de nedir ki– çağdaş *Dasein*'ı niteleyen bu gibi zemindeki titreşimler, salınımlarla (*die Grundstimmung*), yani modernliğin temeldeki genelruh ve durum kipleriyle yakın ilişkisi 'zaman' sorusunu da beraberinde getirmekte. Modern çağda zamanın belirleyiciliğini, biz huzursuz modernlerin (*wir heutigen*) zamanı boşa harcar, sürekli tüketirken, hiç zamanımız olmamasından biteviye yakınışımızın nedenlerini, "özgür zaman"ımızı (*die freie Zeit*) oluşturarak "keyif zaman"a (*die Muße*) çeviremediğimiz için "boş zaman" (*die Freizeit*) eğlence ve oyalanmalarında (*die Kurzweil*) tıkanıp kalmamızın getirdiği o katlanılması zor doyumsuzluk ve gerginliği,[2] sürekli tanışımız ama gene de bize alabildiğince

---

1 "Überwindung der Metaphysik, Vorträge und Aufsätze, 7. Auflage (Stuttgart: Verlag Günther Neske, 1994 [1954]): 76-77 [İng.: "Overcoming Metaphysics," **The End of Philosophy**, tr. by J. Stambaugh (New York: Harper & Row, 1973): 93.]

2 "Aylakzaman" olarak düşünülebileceği gibi, yerine göre "keyifzaman" olarak da çevrilebilecek "*Muße*"nin modernlik öncesi dönemlerde seçkin bir azınlığın çoğu kez tembelliğe dönüşen ayrıcalığı, çalışmanın ise geniş toplum kesimlerinin omuzuna bindirilen bir zahmet oluşu aldatıcı bir görünüm verebilir. Çağdaş zamanlarda ise "boşzaman" (*Freizeit*) kavramının yaygın kullanımına karşın "özgürzaman" (*freie Zeit*) olmadığını belirtmekte yarar var. Çünkü hâlâ çalışan kesimler için başta "iş zamanı" gelmek üzere zamanın

yabancı, tekinsiz olanın bizi içine çektiği o yüzeydeki, sıradan sürünenzamandan (*die Langeweile*) dipzemine (*der Grund*) nadiren inildiğinde hemhâl olunan o dingin köksalınımı, yani "derin, *arısıkıntı*"yı (*die tiefste Langeweile*), onunla iç içe ama Heidegger'in giderek seyrek kullanacağı bir başka köksalınımı, nedensiz, nesnesiz tedirginlik olan *Angst*'ı bugün artık "amorf ve sentetik bir soyut gerçeklik"[3] olarak işleyen teknolojiden ve onun yakalayıp da koyvermediği yaşamdan bağımsız düşünmemiz mümkün mü?[4]

---

kullanılışı ağırlıkla endüstriyel imalât kipince belirlenmekte, "boşzaman" ise "iş zamanı"nı çerçeveleyen ölçülere uygun olarak doldurulmaktadır. Bu yapay zaman ayrımında çalışma-dışı zaman büyük ölçüde, kültür, kitle turizmi, eğlence endüstrilerince biçimlendirilerek, edilginliğe itilmiş çağdaş bireye benimsetilir. "Boş zaman kendisini rafa kaldırır," der Horkheimer, "çünkü bağımsız bir değeri yoktur onun. Çalışma süresinde harcanan enerjilerin yeniden yaratılması ötesine geçtiğinde, çalışmaya hazırlık için kullanılmadığı derecede israf olarak görülür." Max Horkheimer, "Art and Mass Culture," **Zeitschrift für Sozialforschung**, IX (1941): 292. Aynı şekilde, Adorno da »Freizeit« yazısında [T. W. Adorno, **Stichworte: Kritische Modelle 2** (Frankfurt am Main: Edition Suhrkamp, 1969): 57-67. / **Critical Models: Interventions and Catchwords**, tr. by Henry W. Pickford (New York: Columbia Univ. Press, 1998): 167-175; ve yazıya çev. notları 358-360, özellikle not 7.] yer yer de **Minima Moralia'da** [çev. O. Koçak ve A. Doğukan (İstanbul: Metis, 1998): ss. 40, 134.] bunu tartışır.

3 Bu ifade Leo Marx'ın "In the Driving Seat" başlıklı bir kitap incelemesinden (**The Times Literary Supplement**, No. 4926, August 29 1997: 3.) ödünç alınmıştır.

4 Modern zamanlarda bireyin zamanı hızla tüketişi, ardından da "hiç zamanı olmadığı" yakınması konusunda esas Heidegger'in keskin gözlemleri vardır. Modern insanın zamanı tüketmesi ile çağdaş *Dasein*'ın temel (kökteki) salınımlarından biri olarak nitelediği "sıkıntı" arasındaki ilişki üç türüyle Heidegger'in bir 1929-30 dersinde etraflıca tartışılmaktadır. Bkz. **Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit**, Frankfurt am Main: V Klostermann, 1983: 111-272. [İng.: **The Fundamental Concepts of Metaphysics: World-Finitude-Solitude**, tr. by W. McNeill and N. Walker, Bloomington: Indiana 1929-30 University Press, 1995: 74-184]. Bu derste göze çarpan ilginç bir değişiklik, nerdeyse bir yıl içinde onun yankı yaratan önceki *Was ist Metaphysik?* konuşmasında bir başka köksalınım (*die Grundstimmung*) olarak nitelediği *Angst*'ın (tasa; endişe) yerine "sıkıntı"nın (*die Langeweile*) geçmiş olmasıdır ki, bu yeni durumu Heidegger'in *Angst*'a ilişkin baştaki uyarısına rağmen, kavramın onun hiç de istemediği biçimde başkalarınca 'ruhsal' bir duruma, *Angstlichkeit*'a indirgenişi karşısındaki tepkisi olarak da görmek gerekir düşüncesindeyim. Gene de, *Angst* sözcüğünü seyrek de olsa, sonraları da başka yazılarında, örneğin "Die Überwindung der Metaphysik" başlıklı 1938/39 tarihli önçalışmasında [bkz. **Metaphysik und Ni-**

Elbette bu konularda yazan salt Heidegger değil. Şu ya da bu modern uğraş ve mesleğin içine düştüğü yoğun ve yaygın teknolojik örüntüyle gelen "alışılmadık iç tehlikenin" (*ungeheure innere Gefahr*) ve metropolde zamanın bölünüşüne ve bireyin avucundan kaçarak yitimine önceden dikkatleri çekmiş bir Simmel'i,[5] "özgür zaman-boş zaman" karşıtlığına, "sıkıntı"nın varoluşsal önemine tümüyle ayık ama buradan farklı sonuçlar çıkaran eskilerden bir Helvétius ile bir Schopenhauer'i, bizim de değişen ölçülerde uyum gösterdiğimiz kapitalizmin sektörlerinden "kültür endüstrisi"nin egemen koşullarında boş za-

hilismus, Gesamtausgabe, Band 67 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999), "IV Metaphysik und »Weltanschauung«" başlıklı kısım, s. 114.] ve daha sonra *Was ist Metaphysik?*'in *Sonsöz*'ü [*Nachwort*] olarak bilinen 1943 tarihli yazısında hâlâ kullanıyor olması, belki de kendisinin bu sözcüğü henüz tümüyle terketmediğinin işareti sayılmalıdır [bkz. **Metafizik Nedir?/Was ist Metaphysik?** [Almancasıyla], çev. Y. Örnek (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu yay., 1991): 52]. Sıkıntı"nın önemi ise Heidegger'in düşünce "dönemeci" olarak nitelenen *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* [1936] de yeniden kısaca vurgulanır Bkz. **Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), Gesamtausgabe Band 65** (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989, 1994): 157; krş. **Was Heisst Denken?** (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1954): X, 41. [İng.: **What is Called Thinking?**, tr. by J. Glenn Gray (New York: Harper and Row, 1968): Lect. X, 101.] "Sıkıntı"nın "yurt-yuvaya benzemeyen" ve "tekinsiz/ürkünç" olanla ilişkisi ise daha sonraları, Meßkirch'li hemşehrilerine yaptığı bir şenlik konuşmasında (1961) bir kez daha vurgulanacaktır. Bkz. Martin Heidegger, "700 Jahre Messkirch," **Reden und Andere Zeugnisse eines Lebensweges: 1910-1976** (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000): 579. [Türkçesi: "Messkirch'in 700. Yılı: 22 Temmuz 1961 Yurtakşamında Hemşehrilere Konuşma," çev. Leylâ Baydar ve Hasan Ünal Nalbantoğlu, **Defter**, No. 42 (Kış 2001): 45-52.]. Bu arada, Heidegger'in 1929-30 dersinde sıkıntının ve ona yakın bir ruh hâli olan melankolinin (*die Schwermut*) düşün ürünlerine sanki bir hazırlık evresi gibi görülmesi yönündeki saptamasını ciddiye alan iki yeni çalışma için bkz. Jan-Erik Mansikka, "Can Boredom Educate Us? Tracing a Mood in Heidegger's Fundamental Ontology from an Educational Point of View," **Studies in the Philosophy of Education**, XXVIII (2009): 255-268; Espen Hammer, "Being Bored: Heidegger on Patience and Melancholy," **British Journal for the History of Philosophy**, XII/2 (2004): 277-295.

5 Simmel'in, *Technik* sözcüğüyle dar anlamda salt maddi araç gereçlerin anlaşılmaması gerektiğinin altını çizerek bir bakıma Heidegger'i de öncelemiş olduğunu da bu arada hatırlayalım. "Die Krisis der Kultur," **Der Krieg und die geistigen Entscheidungen: Reden und Aufsätze**,(München/Leipzig: Duncker und Humblot, 1917) [bkz. http://socio.ch/sim/kri17.htm, s.2.] / "The Crisis of Culture," **Simmel on Culture: Selected Writings**, ed. by D. Frisby and M. Featherstone (London: SAGE, 1997): 91.

manın nasıl endüstriyel ve hatta endüstri-sonrası kiplere uygun sürdürülen çalışma zamanınca belirlendiğini uzun uzun irdeleyen, bu arada modern bireyin "can sıkıntısı"nı da unutmayan bir Adorno ve Horkheimer'i nasıl olur da unutabiliriz?[6] Ya hele W. Benjamin'in o tükenmez, duyarlı düşün yolculuğunun parçası yazı parçacıkları, özellikle de "*Das Passagen-Werk*"de, yazdıklarına ne demeli?[7] Örneğin, bir yanda "seçkinyalnızlık"

---

6 Bu noktada Max Horkheimer'den şu canalıcı alıntı önemli: "Schopenhauer'in yalnızca kötülük yüklü gördüğü ve bâtıl inançların baş sorumlusu tuttuğu cansıkıntısının [*Langeweile*], imgeleme yol açması nedeniyle, gerçek kültürle bağını kuran Helvétius belki de yanlışa düşmemişti. Aylakzaman [*Muße*] ile sıkıntı [*Langeweile*] arasındaki ayrım belirgin değildir; insanlar ikisini de elde edememektedirler. Teknik uygarlık koşullarında ağırlıklarından öylesine 'sağıltılmış'lardır ki, nasıl direneceklerini de unutmuşlardır. Oysa direniş Schopenhauer felsefesinin ruhudur." [»Vielleicht hat Helvétius nicht unrecht, wenn er die Langweile, die Schopenhauer nur als Übel ansieht, und höchstens für Superstitionen verantwortlich macht, als Grund der Phantasie mit richtiger Kultur in Verbindung bringt. Die Grenze zwischen Muße und Langweile ist unscharf; die Menschen kommen zu beiden nicht. In der technischen Zivilisation werden sie so gründlich von ihrer Schwerfälligkeit kuriert, daß sie Widerstand verlernen. Widerstand aber ist die Seele der Schopenhauerschen Philosophie.«] »Schopenhauer und die Gesellschaft« [1955], M. Horkheimer und T. W. Adorno, **Sozialphilosophische Studien: Aufsätze, Reden und Vorträge, 1930-1972** (Athenäum Fischer Taschenbuch Verlag, 1972): 76; 2rş. T. W. Adorno, **Critical Models: Interventions and Catchwords**, "Free Time" yazısına çevirenin notu, s. 359, n. 7 [krş. yukarıda not 3]. Kentsoylu yaşamını çok iyi niteleyen "cansıkıntısı-esriklik" antinomisini ilk farkeden ve üzerine yazan da Schopenhauer olmuştu. Lukács da, ölümünden az once bazı edebi yazılarının derlemesine yazdığı genişletilmiş ikinci önsözde (Nisan 1970; ilki: Mart 1965), büyük olasılıkla 60'lı yılların siyasi-kültürel olaylarını da düşünerek, şunları yazıyordu: "Her iki durumda da ['cansıkıntısı' ve 'esrime'] esas önemli gerçek, aşılamaz gibi görünen bu karşıtlığın aslında derindeki bir içbağı, karşılıklı beslemeyi gizliyor oluşudur. Kişi manipüle edilen yabancılaşmadan şok yoluyla ne denli az kurtulabiliyorsa, esrime yoluyla da cansıkıntısının [*ennui*] üstesinden o denli zor gelebilmektedir (hatta bu yolla sıkıntının alanına geri dönmeye zorlanır). Çünkü şokun getirdiği yalnızca yabancılaşmaya özgü ahlâki özelliklerin toplanıp, yoğunlaşması ve korunmasından ibarettir. Öyleyse her ikisinde de sürekli yinelenen duygusal ayaklanmalar her durumda bu karşıtlar çiftinin temellerini sarsmak istemeyen, *quieta non movere* bir arzuyu gizlemeye yaramaktadır. Ünü Joyce'la ilişkisine dayanan İtalyan yazarı Italo Svevo açık açık, protestonun teslimiyete giden en kısa yol olduğunu söylemişti." Georg Lukács, **Writer & Critic and Other Essays**, der. ve çev. Arthur D. Kahn (New York: Grosset & Dunlap, 1971): 13.

7 Walter Benjamin, **Das Passagen-Werk, Gesammelte Schriften**, V.1& V.2 (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1982): »D: Die Langeweile, ewige Wiederkehr« V. 1, 156-178. & »M: Müssiggang «, V. 2, 961-970. [İng.: **The Ar-**

(*die Einsamkeit*) ile "keyifzaman" (*die Muße*) öte yanda da "sıkıntı" (*die Langeweile*) ve "aylaklık" (*der Müßiggang*) arasında yaptığı ayrım;[8] bezeme ve süsleme ile sıkıntı arasında kurduğu yakın ilişki (züppeler akla gelsin) ve eski bir Protestan deyişi olan, "kentsoylunun bezemesi iştir"in kentsoylunun aylağa (kumarbaza) dönüştüğü bir dünyada artık anlamını yitirişi.[9] Hepsinden de önemlisi, Benjamin'in makine teknolojisin-

cades **Project**, tr. by H. Eiland and K. McLaughlin (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of HUP, 1999): D: [Boredom, Eternal Return], 101-117; M: [Idleness]: 800-806.]. İşte üç toplumsal tip: "zaman öldüren=kumarbaz [*Der Spieler*]; "zaman depolayan": *flâneur*; "zamanı dönüştüren": beklentiyi, umudu umutsuzluktan, beklentisizlikten doğuran. Gene de Benjamin'in başka bir yerdeki şu ifadesinde *flâneur*'e yüklediği metalar karşısındaki 'kayıtsızlığı' biraz abartılı bulduğumu eklemeden geçmeyeyim: "Üretim sürecinde sıkıntı, bu süreç (makineler yoluyla) hızlandıkça ortaya çıkar. *Flâneur* de gösterişçi serbestiyetiyle üretim süreci karşısındaki protestosunu gerçekleştirir. [Die Langeweile im Produktionsprozeß entsteht mit seiner Beschleunigung (durch die Maschinen). Der Flaneur protestiert mit seiner ostentativen Gelassenheit.]" W. Benjamin, »Zentralpark«, **Gesammelte Schriften**, I.1 (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974): 679. [İng.: "Central Park," **Selected Writings IV: 1938-1940**, tr. by E. Jephcott *et.al.* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of HUP, 2003): 181.] Öte yandan, Benjamin'in Heidegger'in psikolojikleştirme tehlikesinden uzak "derinde sıkıntı"yı tartışan söylemiyle büyük benzerlikler sunduğunu düşündüğüm özlü tartışması için ayrıca bkz. Walter Benjamin, »Der Erzähler: Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows«,**Gesammelte Schriften II.2** (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1977): 438-465, özellikle 442. [İng.: "The Storyteller," **Illuminations**, ed. & intro. by Hannah Arendt, tr. by Harry Zohn (New York: Schocken Books, 1968): 91.]

8 Örneğin "seçkinyalnızlık" hakkında şu yazdıkları: "Empati yalnızca [seçkin] yalnız kalan için mümkündür; bunun içindir ki seçkinyalnızlık hakiki aylaklığın önkoşuludur. [»Einfühlung ist nur dem Einsamen möglich; darum ist die Einsamkeit eine Bedingung des echten Müßigganges.«]" **Das Passagen-Werk, Gesammelte Schriften**, V.2: »M: Müssiggang «, 968. / **The Arcades Project**, M: [Idleness]: 805.

9 Zaten bu hususta Benjamin de şöyle yazmıştı: "Burjuva çalışmaktan utanmaya başladı. Keyifzamanın kendisine artık hiç bir anlam veremeyen kişi aylaklığını sergilemekten mutlu olacaktır [Oysa] Kalvinizmin çalışma ve işe dair çok sıkı ahlâk öğretisi *vita contemplativa*'nın gelişmesiyle çok yakın bir beraberlik içindeydi [ve] bir zamanlar tefekkür olarak donmuş zamanın eriyip de aylaklığa akmasının önüne geçecek bir baraj kurmaya çabalıyordu ...Yaratı sürecini arkada bırakıp dinlenmeye çekilen yedinci günün Tanrısıdır burjuvanın kendi aylaklığı için model aldığı. *Flânerie*'deyken tıpkı onun gibi her yerde hâzır ve nâzırdır; kumarda tıpkı onun gibi kadir-i mutlakdır; çalışmada da Tanrı gibi her şeyi bilir Aylak adamın Tanrıya benzemesi de gösterir ki, eski Protestan deyişi, "İş burjuvanın bezemesidir" geçerliğini yitirmeye başlamıştır. [»Der Bürger hat begonnen, sich der Arbeit zu schämen. Er, für

deki ivmeli gelişmeyle iç içe devinen kapitalist üretim ve ona özgü tüketimin gri 'metâ'lar dünyası ile 'sıkıntı' arasında bağlı gelişmeler. Son olarak da, Sennet'in kişilerarası ilişkiler ile ilgili şu yazdıkları: "Samimi yakınlık bir değiştokuş ilişkisiyse bunun mantıksal sonucu da sıkıntıdır. [*Boredom is the logical consequence of intimacy as an exchange relationship.*]"[10] Üstelik, bir de sıkıntının her zaman bilinçdışı olayların dışyüzeyi, çeperi olması gerçeği.

Aslında, Baudelaire'in,[11] daha sonra da Proust'un[12] çok iyi

---

den sich die Muße nicht mehr von selbst versteht, stellt seinen Müßiggang gern zur Schau Die strenge Arbeits- und Werkmoral des Calvinismus dürfte im engsten Zusammenhang mit der Entwicklung der vita contemplative stehen. Sie suchte dem Abströmen der in der Kontemplation gefrornen Zeit in den Müßiggang einen Damm entgegenzusetzen Gott hat die Schöpfung hinter sich; er ruht von ihr aus. Dieser Gott des siebenten Tages ist es, den der Bürger sich zum Vorbild seines Müßigganges genommen hat. In der flanerie verfügt er über dessen Allgegenwart; beim Spiel über dessen Allmacht und um Studium über seine Allwissenheit Die Gottähnlichkeit des Müßiggangers zeigt an, daß das (altprotestanische) Wort >Arbeit ist des Bürgers Zierde< seine Geltung zu verlieren begonnen hat.«]", **Das Passagen-Werk, Gesammelte Schriften**, V.2: »M: Müssiggang «, 963, 965-66, 967. / **The Arcades Project**, M: [Idleness]: 802, 803, 805.

10 Richard Sennett, **The Fall of Public Man** (Cambridge: Cambridge University Press, 1974): 10.

11 Tüm dönüştürücülüğüne rağmen, ölümünden bir iki yıl önce bile çevirilerini yayınlayacak Michel Lévy'ye Baudelaire'in gönderdiği bir mektuptaki (Brüksel, Mayıs 1864) bedeli ödenmiş bir özgürlüğün içinden yazıldığı tahmin edilebilir şu satırlar uyarıcı bir özellik taşımakta: "Ah sevgili Michel, bilemezsin burada nasıl sıkılıyorum. Hem de ne sıkılma! Gerçekten inanıyorum ki, kişi kendini hangi ülkede bulursa bulsun, cansıkıntısının önünü alacak tek şey var: çalışma." Gene de, bir başka yerde bu ifadeye not düştüğüm gibi: [H]angi çalışma? Özgürce çalışmanın zevkli yorgunluğunda kendi istencini unutan 'kişi'nin huzurlu, özgür zamana kavuşmasına olanak tanıyanı mı, yoksa hırs küpü 'birey'in çaresizlikle 'kalıpzaman'ına boyun eğdiği şu bildik zaman mı? İşte bütün mesele." "Kracauer ve 'Sıkıntı' Yazısı İçin" [Siegfried Kracauer'in "Sıkıntı" başlıklı yazısının çevirisine Giriş], **Defter**, No. 45 (Kış 2002): 176. Yazının değişik bir versiyonu bu seçki içindedir.

12 Walter Benjamin cansıkıntısını bir yazın aracına dönüştüren Proust hakkında şöyle yazmaktadır: "Proust'un seçici okurlarından Max Unold, Proust'un yazılarında yaratılan 'cansıkıntısı'nı... 'aylak (önemsiz) öyküler'e [*Schaffner-Geschichte*] benzeterek [şöyle yazmaktaydı: 'Proust önemsiz bir olayı ilginç bir öykü kılabiliyordu. Şöyle yazmaktaydı örneğin: "Tahayyül edin ki, Sevgili Okuyucu: dün bir parça bisküviti çayıma banarken çocukluğumda köyde bir süre geçirdiğimi düşünürken buldum kendimi." Bunu söylemek için seksen sayfa harcayabiliyordu. [Bu sayfaları okurken] kendini artık bir dinleyi-

dönüştürdüğü modern dünyaya özgü 'sıkıntı'nın modernliğin erken döneminde boşa harcanmış belirgin bir örneğini Onsekizinci yüzyıldan getirmek mümkün. Soyluların dünyasından kentsoylularınkine geçişin ve modern yaşamı damgalayacak birçok niteliğin iyice belirginleşmeye başladığı bu yüzyılın ikinci yarısını damgalayıp da Korsikalı maceraperest Bonaparte'da nihai biçimine kavuşan maceraperestlik ve sahtekârlığın bildik en belirgin örneği nedir diye sorsak kendimize, Giacomo Casanova'dan başkasını aramaya gerek var mı acaba? Antik çağdan beri bilinen *taedium vitae*'yi[13] hızlı değişim-

---

ci değil, tahayyül eden olarak düşünmek [*nicht mehr der Zuhörende, sondern der Wachträumende*] muhteşem bir şey.' " »Zum Bilde Prousts«,Gesammelte Schriften II.1: Aufsätze, Essays, Vorträge (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974): 313. [İng.: "On the Image of Proust," Selected Writings II: 1926-1934, tr. by Harry Livingstone et.al. (Cambridge, Mass.: Belknap Press of HUP, 2003): 239.]. Bunun ister istemez bizlere düşündürttüğü gerçek, 'sıkıntı'nın Proust gibi ellerde son derecede üretken bir yönde dönüştürülebildiği ve bu tür kişilere özgü sıkıntının kolayca havlu atan ve haklarında "Ne de çabuk sıkılırlar!" dedirten sıradan 'birey'lerinkinden çok farklı olduğudur. Proust'un örneği, insanı ister istemez Nietzsche'nin 'sıkıntı' ile ilgili, esas sıkıntı çekebilenlerin en keskin ve etkin hayvanlar olduğu yolundaki çok ilginç ve aykırı saptaması üzerine de düşünmeye itmektedir: [aslı: »*...Die feinsten und thätigsten Thier erst sind der Langenweile fähig...*«, KSA, Band 2: Menschliches, Allzumenschliches: Ein Buch für freie Geister, I-II, Hrsgbr. Giorgio Colli & Mazzino Montinari (Berlin: de Gruyter, 1988), Zweiter Band, »Der Wanderer und sein Schatten«, No. 56 (*Geist und Langeweile*)

13 Bu derlemede yer almayan ama daha once bu konuda yayınlanmış ikinci bir yazıya düştüğüm dipnotlardan birinde yer alan şu bilgileri az bir düzeltmeyle okurun eleştirel gözüne yeniden sunmaktan kendimi alamadım:

"Bu arada belirtmeden geçmeyelim, söz konusu yazı [yani şu anda okunmakta olan yazının yayınlanmış ilk versiyonu; bkz. başta ilk dipnot] çıktıktan yaklaşık 6-7 ay sonra, ilginç bir raslantı olarak, kalburüstü Fransız dergilerinden Magazine littéraire'de [No. 400 (Juillet-Aout 2001): 16-59] « Éloge de l'ennui: un mal nécessaire » başlıklı bir dosyanın yayınlandığını meslekdaşım Dr. Ali Ergur'un iletisi ve ardından gönderdiği kopyadan öğrenmiş bulunuyorum. Bu sevindirici raslantı aynı *Zeitgeist*'ın Türkiye ya da Fransa'da düşünceleri güdüyor olmasından mıdır, bilemem; ama 'Batı' denilen kurguda güncelleşen konularda yazılanlara boynu bükük öykünmek yerine, '*chic*' gündemlerden bağımsız, bir konuyu dert edinerek çalışmanın, üzerine yazıp yayınladıktan sonra da böyle bir sürprizle karşılaşmanın kişisel bir keyfe yol açtığını yadsımayacağım. **Magazine littéraire**'deki dosyada Frédéric de Towarnicki'nin "Heidegger: Les resources de l'ennui profound" başlıklı yazısı tek sayfalık (s. 45) yazısı Heidegger'in bu konuda yazdıklarıyla bir ön tanışmadan ibaret. Aynı dosyada Chantal Labre'ın « Sénèque: Le mal sans

ler geçiren Avrupa yaşamında böylesine çarpıcı sergileyen sabırsızlık, maymun iştahlılık ve sıkıntı yüklü tipik 'modernlik' örneği bu tarihi şahsiyet hakkında en ilginç teşhislerden birini Stefan Zweig'ın yaptığını biliyoruz.[14] Artık 'tablolaşmış' öz-

nom » başlıklı yazısında da (ss. 20-22) Romalı Stoik düşünür Seneca'nın, kayıtsız bıkmışlık (*lassitude blasée*), cansıkıntısı, ruh çöküntüsü, yaşamdan yılmışlık, bıkkınlık ve kızgınlıktan (*dégoûté de vivre; taedium vitae*) dem vurduğu Lucilius'a mektuplarında yazılanların günümüz için hemen hemen bir öncü sayılabileceğine dikkat çekiliyor. Biz de, *taedium vitae* sözcüğünün geçtiği Seneca'nın mektubunda şu satırları örnek getirelim: "Epicurus, ölüme can atanlar kadar, ölümden korkanları da kınar, der ki: 'Yaşamdan bıkıp ölüme koşmak budalaca bir şey! Oysa yaşadığın hayat biçimiyle ölüme koşmanı zaten sen kendin sağladın.' [*Obiurgat Epicurus non minus eos qui mortem concupiscunt quam eos qui timent, et ait: 'ridiculum est currere ad mortem taedio vitae, cum genere vitae ut currendum ad mortem esset effeceris'*.]" Esas canalıcı pasaj mektubun sonundadır [para 26]: "Aynı şeyleri yapmaktan, görmekten bıkanlar da vardır. Onlar hayattan nefret etmezler de, bıkarlar, bizse tüm felsefenin dürtüsüyle kapılıyoruz bu gibi düşüncelere, diyoruz ki: 'Hep aynı şey, hep aynı şey! Ne vakte kadar bu? Hiç bitmiyecek mi bu? Yat, kalk, acık, ye, üşü, ısın dur! Hiç bir şeyin sonu gelmiyor ki! Yeryüzünde her şey birbirine bağlı, biri kaçar, öteki gelir ardından. Gece günü kovalar, gün geceyi. Yaz güzle sona erer, güzün ardından kış gelir, kışı bahar durdurur. Her şey böylece, dönüp yine gelmek üzere, akıp gider. Yeni hiç bir şey yapmıyorum, yeni hiç bir şey görmüyoru: burama kadar geldi, bu işten gına getirdim artık!' Bir çoklarına gore yaşam acı değil, bombos, gereksizdir sadece. Sağlıkla kal. [*Quosdam subit eadem faciendi videndique satietas et vitae non odium sed fastidium, in quod prolabimur ipsa impellente philosophia, dum dicimus 'quousque eadem? nempe ex pergiscar dormiam, <edam> esuriam, algebo aestuabo. Nullius rei finis est, sed in orbem nexa sunt omnia, fugiunt ac sequuntur; diem nox premit, dies noctem, aestas in autumnum desinit, autumno hiemps instat, quae vere compescitur; omnia sic transeunt ut revertantur. Nihil novi facio, nihil novi video: fit aliquando et huius rei nausia.' Multi sunt qui non acerbum iudicent vivere sed supervacuum. Vale.*]." L. ANNAEI. SENECAE EPISTULARUM MORALIUM AD LUCILIUM, LIBER TERTIUS, XXIV (Kaynak: http://www.gmu.edu/departments/fld/CLASSICS/seneca.ep.html) Çevirisi için bkz. Seneca, **Ahlâki Mektuplar-Epistulae Morales**, Kitap I-XX, çev. Türkân Uzel (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.,1992), Liber tertius (III), Mektup 24'te para. 22 ve özellikle 26; s. 76. [vurgular benim]."

14 Stefan Zweig, **Kendi Hayatının Şiirini Yazanlar: Casanova, Stendhal, Tolstoy** [*Drei Dichter ihres Lebens*], çev. Gülperi Sert (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2004). Kitap Zweig'ın "Dünya Fikir Mimarları" olarak bilinen üç ciltlik serisinin bu son cildinin [*Drei Dichter ihres Lebens.* Casanova – Stendhal – Tolstoi (= Die Baumeister der Welt, Band 3), Leipzig: Insel, 1928] çevirisidir. Diğer ciltler şöyledir: *Drei Meister.* Balzac – Dickens – Dostojewski (= Die Baumeister der Welt. Versuch einer Typologie des Geistes, Band 1), Leipzig: Insel, 1920 ve *Der Kampf mit dem Dämon.* Hölderlin – Kleist – Nietzsche (= Die Baumeister der Welt, Band 2), Leipzig: Insel, 1925.

neler-nesneler dünyasında, kendi su götürür mühendislik birikimini, şarlatanlığını yaptığı kadir bilmez saray ve soylu çevrelerine bir türlü kabul ettiremezken,[15] yaşarken çapkınlığı üze-

---

15 Casanova gibi birinin gerçekten sağlam bir mühendislik bilgisiyle donatılmış olup olmaması o kadar önemli değildir. Önemli olan, özgeçmişinin bir parçası olarak böyle bir mesleki birikimin altının çiziliyor oluşudur ve artık tablolaşan bir dünyada nelerin geçerakçe olduğuna işaret eder. Casanova örneğinde bu gerçek (ve kendini saygın bir 'mühendis' ve 'mucid' olarak kabul ettirememe), ünlü İtalyan yönetmeni Federico Fellini'nin imzaladığı sözleşmeye uymak zorunda olduğu için bunalarak çevirmek zorunda kaldığını itiraf ettiği ve okuduğunda son derece sıkıcı bulduğu hatıralara kısmen dayanan, dolayısıyla Fellini'nin bu tarihî şahsiyetin yaşamını bir boşluk olarak göstermeye çalıştığı *Casanova* (1976) filminin başlarında filmin kahramanının başarısız diyalog çabasında da açıkca ifade edilmektedir. Casanova tarafından hatıralarını yazarken uydurulduğu kuşkusu uyandıran bir anekdota dayanan sahnede, XV Louis'nin atamasıyla 1751-1755 yılları arasında Venedik'te elçilik yapan cardinal François-Joachim de Pierre de Bernis'in röntgenci arzularını tatmin etmek yönünde Casanova'nın gûyâ bir rahibeyle sergilediği ve olasılıkla yalan performansın ardından, şöyle bir iletişim(sizlik) gerçekleşmesi ilginç:

De Bernis (arkasında gizlendiği duvardaki balık kabartmasının gözünden): *Çok iyi, gerçekten çok çok iyi, sevgili genç adam. Sizi bu değerli performansınızdan ötürü kutlarım. Gene de .. [vb.]... ama genelde gerçekten sizin de oldukça keyfine vardığınızı anladığım hayranlık uyandırıcı bir çalışma. Bravo.*

Casanova: Ekselânsları. Övgü dolu sözleriniz ... benim için bir gurur kaynağıdır. Gene de yeteneklerimin biraz once şahit olduklarınızın ötesine geçtiğine işaret etmeme izin vereceğinizi umuyorum: Mühendislik ve edebiyat tahsil ettim. Siyaset sanatı ve iktisat ilminde söz sahibi olacak denli bilgim var. Onca tevazumla belirtmeliyim ki, bazı keşiflerim Majesteleri Fransa Kralının hükümeti nezdinde kabul görecektir. Simya çalışmalarından aldığım keyif cıvanın hacmini artırmama imkân tanıdı ve 'occult' alanında epey yol aldım. Dahası, devlet gelirlerini bir yılda iki misline çıkaracak şaşmaz bir usül geliştirmiş bulunuyorum. Cüretimi mazur görün, Siz Ekselanslarından tavsiye mektubu talebinde bulunabilir miyim? Her an, hemen yarın, ikinci vatanım addettiğim eşsiz güzellikteki ülkenize gitmek üzere buraları terke hazırım.

De Bernis (ses yok ve dikiz gözü kapalı; anlaşılan, kardinal hazretleri övgüsünü bitirir bitirmez Casanova'nın cevabını beklemeksizin performans mahallinden ayrılmıştır.):

Sanırım, en azından Casanova'nın ciltler dolusu otobiyografik eseri, "Yaşamımın öyküsü"nde (*Storia della mia vita*) yazdıklarına kısmen dayansa da, aslında her hâliyle 'nerede rahatsam orasıdır vatanım' (*Ubi bene ibi patria*) diye düşünen ve gençliğinden beri cinsellik takıntısıyla cansıkıntısında boğulan bu çıkarcı maceraperestin, ona gerçekte de sonradan yardım eli uzattığını teslim ettiği De Bernis'e hitaben kalıp gibi tekerlediği hasletlere ne ölçüde sahip olduğu sorusundan çok, bir başka gerçeğe dikkat etmek gerekir – ki o da şudur: günümüz CV'lerinde yer alan pazarın güncel tercihlerine dönük doldurulan yetenek ve bilgi-becerilerdekine benzer biçimde, erken modernliğin artık 'mekanik' dünyasında da bulunması çok zor 'himaye'ye (*patronage*) kavuşabilmek

rine efsanelerin yayılmasında olasılıkla kendinin de payı yüksek olan bu onmaz kumarbazın hatıralarının dikkatli bir incelemesi üzerinden de giderek, şöyle yazmaktadır Zweig günümüzün tüketici insanını daha o günlerden önceleyen Casanova hakkında:

> "Casanova'yı peşinden sürükleyen yegâne şeytanın bir burjuva adı, şişman ve sünger gibi bir yüzü vardır; onun adı da çok basittir: Can sıkıntısı. Çünkü tamamen boş, ruhsal özneden yoksun olduğu için...[i]ç dünyasının üretken olmaması yüzünden sürekli olarak yaşam materyali yaratmak zorundadır;...o yalnızca zevkin o güzel sıcaklığını, kumarın parıldayan neşesini, macerayı, hep yeni bir macerayı...ister. Yeter ki yalnız kalmasın, bu hiçliğin soğuğunda tek başına titremesin, kimsesiz olmasın!...[Ç]ünkü başkalarıyla olan teması onun canlılığını ateşler; yalnız kaldığında kuşkusuz en kederli, en çok sıkılan insanlardan biri olur: Bunu yazılarında (anıları hariç) görmeniz mümkündür, aynı şekilde Dux'te geçirdiği ve can sıkıntısını, 'Dante'nin anlatmayı unuttuğu cehennem' olarak adlandırdığı yalnız yıllarından anlaşılmaktadır bu...O (birçok insan gibi) üretken gücünün yoksulluğundan maceracı olmuştur."[16]

Aslında macera, kumar vb. gibi onun bazı belirgin özelliklerini bir yana itersek, tam da 'modern' çağın sürü bireyine özgü nitelikler sergilenmektedir Casanova örneğinde. Gene hatırlatmış olalım, böyle bir örnekten çıkıp da günümüzde de metâ'lar dünyasını damgalayan alacalı bulacalı 'aynının fantazmagoryası'[17]na bağlı, yoğunlaşarak süregiden 'modern' çağa özgü ve özellikle büyük kent yaşamını kaplayan o kalın

---

için, o günlerde egemen sınıflar nezdinde revaçta bilgi ve hurafeler demetinden oluşan pazarlanabilir bir paket hazırlamak ve uygun yer ve zamanda kullanılacak şekilde güncelleştirmek.

16 Zweig, A.g.e.: 69, 70.

17 W. Benjamin'in artık New York'ta yaşayan Adorno'ya Paris'ten gönderdiği 23 Şubat 1939 tarihli mektuptan: »Die Warenwirtschaft armiert die Phantasmagorie des Gleichen, welche als Attribut des Rausches sich zugleich als zentrale Figur des Scheins beglaubigt.«, Theodor W. Adorno & Walter Benjamin, Briefwechsel: 1928-1940, hrsgb. von Henri Lonitz (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994): 404.

sis perdesini, yani 'sıkıntı' ve '*Angst*' gibi 'köktesalınım'ları (Heidegger: *Grundstimmung*), görünüşteki benzerliğe aldanarak kadim dönemlerin *taedium vitae*'sıyla aynı kılıp tarihsizleştirmek çok ciddi bir hata olurdu elbette. Bunları modern endüstriyel üretimin biteviyeliği ile bağlantılı irdelenmesinin önemine Benjamin çoktan işaret etmişti.[18] Nesneleşen, ardından da metâ'ların kapladığı bir dünyada, hep 'yeni' kisvesi altında hem işgücü metâ'ya hem de kendisi tüketiciye dönüştürülen insanların önüne sürülen 'mal'ların salgıladığı 'sıkıntı' sisi kitle üretiminin artmasıyla doğru orantılı olarak yoğunlaşmaktadır. Bugün de egemen sınıflardaki yaşam tarzını o sınıfın seçme asalak bazı üyeleri yoluyla damgalayabilen tuzu kuru aylaklığın kaçınılmaz sergilediği *taedium vitae* ve hatta *la maladie anglaise* bozuntusu kronik hâl bile geçmiştekilere sadece ad olarak benzediği gibi, sanırım günümüzün 'çalışan'larını kaplayan 'sıkıntı' ve *Angst* bulutuyla aynı nitelikte midir, diye sormuyor değilim.

I

Şimdi de yazının kalan kısmında ilk bakışta yukarıda 'sıkıntı'yla ilgili üzerinde durulan noktalarla sanki hiç ilişkisi yokmuş görünen bir dolanımda bulunulacak; 'teknoloji,' 'sıkıntı' ve 'hiçlikçilik' konusu ise onu sorun olarak gören, dert edinen her kişinin kendi 'zanaatkârane' çözümünü beklemek üzere ortada bırakılacaktır.

Söz konusu dolanımı teknolojikleşmiş çağda "imalât olarak seri üretim" ve 'montaj' karşısında "zanaat olarak üretim"e biraz daha yakından bakarak yapacağım. Bu vesileyle, gerekli ya da değil, tüm modern meslek efsanelerinin sonunda birer yanılsama olduğunu hatırlatma çabamızda, çağdaşlarımız yanında eskilere de başvuracağım. Çünkü o metinlerde ve belki de daha bilmediğimiz başka nicelerinde biz modernlerin bütün geçmiş ve gelecek bütün zamanlara genelleştirme kolaylığına

18 Ayrıca bkz. aşağıda Not 48'de verilen alıntı. Walter Benjamin, »Der Erzähler..«,**Gesammelte Schriften II.2**: 446. / "The Storyteller..,", VIII, **Illuminations**: 91.

hemen kaçıverdiğimiz, şu anın "işlergerçekliği" [*Wirklichkeit*] ile sarmaş dolaş masallara sanki pek yer yok gibi.

'Teknoloji' olarak bellediğimiz belirleyici çağ gerçekliğinin sıkıntıyla olan gizli ve yakın bağını yakından irdeleyen Heidegger'in zaman zaman tırnağa aldığı ve bildik dar anlamda kullanıldığı sürece İngilizcesinin tam karşılayamadığı *Technik* sözcüğü, sözgelimi spor, müzik, şiir gibi çok geniş bir faaliyet ve uğraş tayfında kurallar ve kalıpların iyi bilinmesi sonucu uygulamada sergilenen sistemli, kurallı 'ustalık' anlamını da taşır. *Technik* tanımı gereği işi pek şansa bırakmadığı için, modern çağda "sıkıntı"nın ana kaynaklarından birini artık dar anlamda maddi araç-gereçler ötesine geçerek, yazma tarzınızdan tutunuz da bedeninizi sağlıklı yaşam makinesine dönüştürme yollarına dek yayılarak, amorflaşmış bu örgüde, ağda aramak gerekiyor. Buna karşın, modern teknolojinin, yoksunluklarıyla, arzularıyla, sıkıntısıyla yaşamı hafifletmesinin –alkol derecesi hafifletilmiş Amerikan biraları için kullanılan '*lite*' sözcüğünün günümüzde mimarlık, edebiyat vb. alanlarda yetkin ağızlarca bile kullanılışı akla gelsin– kitle toplumu bireylerinde yarattığı yüzeysel rahatlama duygularının altında bir şeyler de gizlenmekte: aslında, buradaki her şeyi bilinebilir, yordanabilir kılmak çabası, bedeli yüksek başarısızlıklarının da ötesinde, kapıyı ardına dek önceden tahmin edilemeyen tehlikelere de açıyor.

Üstelik, konumuz bugünün *Technik*'i ile eskinin *tékhne*'si arasındaki kökten ama aynı anda bir tarihsel ilişki içeren farkı da düşünmeksizin, yukarıda değinip geçtiğim noktaları yerine oturtamayız gibi geliyor bana. Şimdi bu farkı bir ölçüde tartışalım:

Önce bir uyarı: bu çabaya girişirken *tékhne*'nin işleyişi ile *phúsis*'in işleyişi arasında bir kopukluk ve karşıtlığın akla bile getirilmediği geçmiş bir dönemin[19] toplumsal ve kişisel ön-

---

19 Antik Yunanda *phúsis* ve *tékhne*'nin anlamı üzerine, her iki sözcüğün ne denli çevredeki işleyiş ve gündelik yaşamdaki faaliyetlerin gözlemlenmesinden kaynaklandığını gösteren filolojik çözümlemesinin de yapıldığı çok yetkin bir yazı için bkz. Wolfgang Schadewaldt, »Die Begriffe ‚Natur' und ‚Technik' bei der Griechen (1959)«, **Hermes und Hesperien: Gesammelte Schriften zur Antike und zur neuere Literatur, II.** Teil (Zurich und Stuttgart: Artemis Ver-

celiklerini, çoğu kez basmakalıp, çabucak göz ardı ediliverilen şimdinin kavram ve kategorileri ışığında değerlendirmenin sağlam bir zemini yok; örneğin, zamanımızın geçerakçe teknobilimsel kategorileriyle geçmişin zanaatını tartışmanın anlamsız olması gibi...

Bu bakımdan, Heidegger'in şu saptamasını gözden kaçırmamak gerekir düşüncesindeyim:

> "*Tékhne* var-olanların mekanik düzenlenişi [*maschinenschaften Einrichtung des Seienden*] anlamına gelen 'teknoloji' [*»Technik«*] olmadığı gibi, salt işlemler ve operasyonlarda beceriklilik, elçabukluğu, marifet anlamında sanat da [*Kunst*] değildir. *Tékhne* bilmektir; varolanların karşısında ve onlarla karşılaşma içinde, kısacası *phúsis* karşısında oluşan süreçlerdeki bilgi-beceridir."[20]

Bu kökten farklılığı gözden kaçırmayan bilginlerden Jean-Pierre Vernant'ın *tékhne* konusundaki değerlendirmesini de burada vermeden olmaz:

> "*Tékhne* belirli bir yolla sağlık(lı görünme) ya da bir ev(in görünüşü) gibi bir *eîdós* ortaya çıkarmayı amaçlar. Böyle bir üretimin önkoşulu, *tékhne*'nin bir anlamda kullanım yöntemini

---

lag, 1960): 907-919. [İng.: "The Concepts of Nature and Technique according to the Greeks," **Research in Philosophy and Technology**, Vol. 2 (1979): 159-171.]

20 Martin Heidegger, **Grundfragen der Philosophie: Ausgewählte »Probleme« der »Logik«**, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984): 180; ayrıca, 179-180. [İng.: **Basic Questions of Philosophy: Selected "Problems" of "Logic"**, tr. by R. Rojcewicz and A. Schuwer (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992): 154-155.] Alıntıda Heidegger'in tırnağa aldığı, Almanca'da 'teknik ustalık' anlamına da gelen *Technik* sözcüğünü İngilizce *Technology* sözcüğünün sıradan anlamıyla tam karşılayamadığını zaten belirttik. Öte yandan, bir başka kaynakta da şöyle der Heidegger: "*Tékhne* **bir** tür bilgidir; her yapma ve üretmeyi temellendiren bilgi ve beceri, dolayısıyla onunla yakından tanışıklık anlamına gelir; örneğin üretilen bir sedirin bittiğinde nasıl olacağını, nerede sonlanmış, hangi noktada tamamlanmış sayılacağını bilmektir. Yunanca'da bu 'sonlanış'a *télos* denir." Bkz. "Vom Wesen und Begriff der *Phúsis*, Aristoteles, Physik B, I" [1939], **Wegmarken**, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996): 251. [İng.: "On the Being and Conception of *PHÚSIS* in Aristotle's Physics B, 1," tr. by T. J. Sheehan, **Man and World** 9 (1976): 231.]

sağladığı bir işleyişe belirli bir *dún mis*'in uygulanıyor olmasıdır. Descartes'ın gözünde bir zanaatkâr eğer aletinin, makinesinin nasıl çalıştığını anlıyorsa işini de biliyor sayılırdı. Oysa bir doğa gücünün işleyişi ile insan yapısı bir aletin kullanılışı arasında ayrım gözetilmeyen bir yerde, herhangi bir *tékhne* belirli bir *dúnămis*'in nasıl ve nerede kullanılacağını bilmekten ibaretti."[21]

Biz modernlerce hem bir yeti (*das Vermögen*) hem de bir güç (*die Kraft*) olarak görülen bu *dúnamis*'i, ondan eskilerde ne anlaşıldığını yeterince düşünmeksizin "gerçekleşim" (*Wirklichkeit=entélekheia*) öncesine yerleştiriverişimizi sorguladığımızda, bizimkinin Aristoteles ve genelde Yunanlıların yaptığının tam tersi olduğunu görmekte gecikmeyiz.[22]

Denir ki, Aristoteles'in gözünde doğanın (*phúsis*) işleyişi hep bir erek içindir. Gene de bu savı gözlerde fazla büyütmemek gerekiyor. Kendisi doğanın hiçbir şeyi boşuna yapmadığını kerelerce yinelerken, tekil şu ya da bu doğa ya da insan eserinin nasıl görüneceği (*eîdós*) konusunu, her üreyişin, ortaya çıkışın başlangıç noktası olarak tartışmaktadır. Bu *eîdós* konusuna aşağıda döneceğiz.

Doğallığıyla ya da insan yapıtı üreyiş/türeyişi –'doğuş,' 'ortaya çıkış,' 'var-laşma,' ne derseniz deyin– Aristoteles genelde *genesis* olarak adlandırır. Aristoteles'e göre iki tür *genesis* vardır: a. "doğarak" (*phúein*), ve, b. "üretilerek/yapılarak" (*poíesis*).

Génesis, doğanın (*phúsis*) büyük ölçüde rastlantı (*túkhe*) sonucu bir şeylerin, düzenliliklerin ortaya çıkışına yol açan kendiliğinden (*aùtómătos*) işleyişi içinde, doğallıkla (*phúein*) yer alır. Bütün bu var-laşma, canlı varlıklardaki (*zôia*) bir takım "gizilyeti"lerin (*dúnămis, dúnamei*) her canlının (örneğin, insan) içindeki yönelişin "işlergüce" (*ènérgeia*) dönüşmesi, sonunda da bu gücün tam "gerçekleşim"inden (*entélekheia*) ibarettir.

21 Jean-Pierre Vernant, "Work and Nature in Ancient Greece," **Myth and Thought among the Greeks** (London: RKP, 1983): 260.

22 Bkz. Martin Heidegger, "Vom Wesen und Begriff der *Phúsis*...": 286. / "On the Being and Conception of *PHÚSIS*... 258.

Ama ne denli "doğa boşuna iş yapmaz" derse desin, *phúsis*'in işleyişi ile bir canlı türü olan insanın (*ânthropos*) ürettikleri mahiyetinde aynı mıdır ki? diye sorulacak olsa, Aristoteles'in öldüresiye olmasa da bu ayrımı yaptığını söylerim. Nitekim, *Metaphúsika* 1032a 25'de şöyle diyebiliyor:

> "çünkü insandan insan ürer. [*ânthropos gàr ânthropon gennâi*] ve doğal olarak ortaya çıkan şeyler işte böyle; öteki ortaya çıkışlara ise üretim [*poíesis*] denir. Bütün üretimler ya zanaattan [*tékhne*], ya gizilyetiden [*dúnămis*] ya da düşünüşten [*díanoiă*] hareketle ortaya çıkarlar."

Bizi burada asıl ilgilendiren, türümüze [*ânthropos*] özgü ikincisi, yani *poiesis*; özelde de doğa ve insanda işleyen diğer iki kaynak olan *dúnămis* ve *díanoiă*'yı unutmaksızın, "zanaat" (*tékhne*).

Aristoteles, ilginçtir bir kaç yerde, işleyişlerindeki farklılıklara rağmen doğal üreyiş ile zanaat üretimi arasında gizli ortak paydalardan biri olarak rastlantıya (*túkhe*) değiniyor. Ama esas *De Partibus Animalium*'unda (*dPA*: 640a31-34), kaynağı kendisi ve kendinden doğarak (*phúein*) kendiliğinden (*aùtóm tos*) işleyişin rastlantı (*túkhe*) olmakla birlikte, sonuçta bir düzen sunduğunun da altını çizmeyi ihmal etmiyor: "*oùr nós*" örneğini verişinde olduğu gibi. Kendi sözcükleriyle, "her canlı doğalca var-olmuş ve aynı gerekirlikle varlığını sürdürmekteyse de, gökyüzü onca görkemiyle sırf rastlantı eseri ve kendiliğinden ortaya çıkmıştır. Gene de onda gelişigüzellik ya da düzensizlik olduğu yönünde hiçbir kanıt gösterilemez."[23]

Buna ek olarak, geçmişin zanaatında (*tékhne*) bir başka durum da söz konusudur:

---

23 **Parts of Animals**, tr. by A.L. Peck (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993 [rev. 1961]): 72-73. [*dPA*: 641b20-27]. Aristoteles buna ilerde irdelenmesi gerekebilir bir ekleme yaparak, her tür canlı sözkonusu olduğunda bir tekinde bile doğallığın [*phusikou*] ya da güzelliğin [*kalou*] yokluğundan söz etmenin mümkün olmadığını söyleyip ardından şöyle demektedir: " 'Güzellik'i ekliyorum; çünkü doğanın işlerinde ağır basan raslantı [*tukhontes*] değil, ereksellikdir [*heneka*]." [*dPA*: 645a24-25]

> "Zanaat [*tékhne*] bir işin [*ĕrgon*] maddesi [*húle*] olmaksızın *lógos*'udur. Rastlantı [*túkhe*] sonucunda ortaya çıkanlar için de durum aynıdır. Onlar da zanaatın izlediği aynı süreçle ortaya çıkarlar."[24]

Sonuçta sözü edilen, bir şeyler üretirken kendi zamanını da üreten bir tür *ĕrgon*'dur aslında. Ama bu bağlamda tartışırken, iş (*Werk*) ya da emek (*Arbeit*) sözcüklerini alışık olduğumuz, bildik dar anlamlarıyla kullanmaktan kaçınmak zorundayız.

Aristoteles'in bu hususta söylediği önemli bir şey daha var:

> "[Bütün] doğuş ve devinimlerde sürecin bir parçasına düşünüş [*noésis*], öteki parçasına üreyiş [*poíesis*] denir – başlangıç noktasından ve biçimden hareket eden düşünüş, düşünüşün vardığı sonuçtan çıkan ise üreyiştir."[25]

Aynı nokta Aristoteles'in *Eudemos'a Etik*'inde de bir başka biçimde şöyle vurgulanmaktadır:

> "Çünkü nasıl ki teorik bilgilerde [*theoratikaîs*] sayıltılar ilk (temel) ilkeler olarak [*hùpothéseis àrkhaí:*] işlerler, [benzer biçimde] üretici bilgilerde de [*poietikaîs*] son'un (erek) kendisi [*télos*] başlama noktası [*àrkhe*] ve sayıltı [*hùpothesis*] olarak iş görür... Son [*télos*], bu nedenle, düşünme sürecinin [*noéseos*] başlangıç noktasıdır [*àrkhè*]; ama düşünce sürecinin sonuçlanışı da [*teleuté*] eylemin [*práxeos*] başlangıç noktasını oluşturur."[26]

---

24 **Parts of Animals**,: 62/63. [*dPA*: 640a31-34]. Krş. Aristoteles'in Agathon'a atfen şu söyledikleri: "sanat talihi sever, talih de sanatı." **Nikhomakhos'a Etik**, çev. Saffet Babür (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997): 117. [*EN*: 1140a19].

25 Bkz. *Metaphüsika* 1032b1-30. Aristotle, **The Metaphysics**, I, Books I-X, tr. Hugh Tredennick, London: W. Heinemann, Ltd., 1933: 341. G. Lukács, **Prolegomena: Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins**, 2. Halbband (Darmstadt und Neuwied: Luchterhand, 1986)'ın "Die Arbeit" başlıklı bölümü: 7-116; özellikle 18; aynı bölümün İngilizce çevirisi için bkz. G. Lukács, **Ontology: Labour**, tr. from Hungarian by David Fernbach (London: The Merlin Press, 1980): özellikle 10.

26 Aristotle, **Eudemian Ethics**, (London: W. Heinemann, Ltd., 1935), 1227b 28-30; 33-35: 302/303; Türkçe çevirisi için: **Eudemos'a Etik**, çev. Saffet Babür (Ankara: Dost Kitabevi yay., 1999): 100-103.

Böylece işi, üretimi, amaçlananla, varılması arzulanan noktayla, yani "son"la (*télos*) bağlantılandırmış oluyoruz.

Bunun her tür insan *prâxis*'i için geçerli olduğunu biliyoruz. İster dışımızda bir şeyi hedefleyip tasarlayarak üretelim, ister hedefimiz varolan kişisel karakterimiz ve ahlâkımızla kendimizi ilgilendirsin, doğan, üreyen, gerçekleşene giden yolun başındadır *télos*.

Ama insanın yapma, söz gelimi her türden inşa' (şiir, yapı) eyleminde, bu "son"un (*télos*) aslında sürecin başında durduğunu ve tüm süreci yönlendirdiğini söylemekle konu kapanmış olmuyor. Bunun da tümüyle keyfî ve gelişigüzellik içinde herhangi bir çalışma ya da eylemden çıkmayacağını yukarıda öğrendik.

Kısacası, sonunda karşımızda görmek istediğimiz şeyin kendimize ve başkalarına nasıl görünmesi gerektiği konusunda önceden kafamızda bir fikir, bir şekilleniş, bir kaba tasarım vardır; yani ortaya çıkacak olan şeyi bir biçimde daha baştan sunmuşuzdur (*vor-gestellt*) en azından "ruhumuzun gözü"ne. Buna yaptıklarımız ve ettiklerimizle kendi görünüşümüz de dahildir. Tabii bu saptamayı günümüzde *eîdos =Erscheinung* (görünüş, beliriş) yerine sıkça geçen *Schein*'ın (yanılsatıcı görünüş/gösteriş, illüzyon) sorumlusu *Ver-gestellen*'la karıştırmamak şartıyla.[27]

Heidegger herhangi bir örnekte standardın, ölçünün ne olduğunu *eidos*'un söylediğini, böylelikle üretim sürecinin bütününe egemen ve tek düzenleyici konuma geçtiğini de ekler. Sonunda çalışmanın (*ĕrgon*) nasıl bir şey olarak ortaya çıkacağı, ürünün sınırlarının (*péras*) dışından değil bizzat kendisince nasıl çizileceği, oluşturulacağı onun *eîdos*'unda zaten öngörülmektedir.

İşte tam da bu anlamıyla, Heidegger'in bir diğer çalışmasında vurguladığı gibi, "[*ĕ*]*rgon*'un *eîdos*'u *télos*'dur (aynı za-

27 Gene bkz. T. W. Adorno, **Critical Models: Interventions and Catchwords**, çeviren Henry W. Pickford'un kitaptaki "On Subject and Object" yazısına notları: 6, 12, 14 (ss. 376-7). Kant'a gore, eğer dışarıdaki bir nesneden etkileniyorsak bunun temsil yetimiz üzerindeki etkisi duyulanımdır [*Empfindung*]. *Kritik der reinen Vernunft*, A 20.

manda)." Sözün kısası, "[i]şin dışgörünümüdür, şekillenişidir sonlanan."[28]

Heidegger, şu eklemeyi yapmayı da ihmal etmez:

> "Bir şey üretilirken, henüz bitmemiş ve hatta hiç başlamamış bile olsa o şeyin bir önbakıştan, göz gezdirmeden [*Vorblick*] geçmesi gerekir. Bu sözcüğün tam da gerçek anlamıyla, henüz ortaya çıkarılmamış, bir şey olarak (bu budur diye) önümüze koyabilecek şekilde üretilmemiş olanın önsunumu [*vorgestellt*] demektir. Örneğin, dar anlamıyla kol gücü harcayarak bir şey yapmak değil çalışmanın [*ĕrgon*] dış görünümüyle [*eîdos*] bu önden sunum ve gözden geçirilişidir üretimin asıl başlangıç noktası. Dış görünüşün böylesine bakış altına alınışı kendi içinde bir cephenin [*das Bilden eines Anblicks*], modelin kuruluşudur [*das Bilden des Vorbildes*]. Ama şunu da biliyoruz ki, bir modelin oluşması ancak o modele ait olanın sınırlar içine çekilmesiyle mümkündür. Yani bu bir ayıklama [*Auslesen*], birbirine ait olanların seçilerek bir araya getirilişi [*Sammeln des Zusammengehörigen*], yani bir *legein*'dir. *Eidos* bir tür bir araya gelerek toplanış ve seçiliş, yani *légomenon*'dur, yani *lógos*'dur. *Eidos* aynı zamanda *telos*, yani sonlanan sondur da... (Öyleyse) *télos*, özüne uygun olarak daima bir seçiliştir: yani (gene) *lógos*."[29]

Demek ki işin içinde yanlışlıkla 'Us' olarak adlandırdığımız, izin verirsek (Ah, bir verebilsek!) sesli ya da sessiz önümüzde serili duracak bir de söz/ölçü, yani *lógos* var:

Demek ki, *lógos*'un hem *eîdos* hem de *télos* olduğunu öne sürebilir; Aristoteles'in gene *De Partibus Animalium*'da şu dediklerini de kanıt gösterebiliriz.

---

28 "Das *eîdos* des *ĕrgon* ist *télos*." Martin Heidegger, **Aristoteles, Metaphysik Q 1-3: Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft** [**Gesamtausgabe, Band** 33] (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981): 138. [İng.: **Aristotle's *Metaphysics* Q 1-3: On the Essence and Actuality of Force**, Eng. tr. by W Brogan and Peter Warnek (Bloomington and Indianapolis: Indiana Univ. Press, 1995): 118.]

29 **Aristoteles, Metaphysik Q**: 141-142./ **Aristotle's *Metaphysics* Q**: 121.

"*lógos* her zaman *phúsis* (doğa) ürünlerinin olduğu gibi *tékhne* ürünlerinin de başlangıç noktasıdır [*àrkhè*]."[30]

Burada unutulmaması gereken, Aristoteles'in döneminde ne doğa denen sürece bir 'Özne' görevi yüklenmediği –zaten doğa'da varlıklar doğallıkla, kendiliğinden ürerler–, ne de insan yapısı işlerde yapan kişinin (*kínesis*, yani 'devinim'in taşıyıcısı olmakla birlikte) yapım sürecinde işleyen diğer üç ögeye öncelikli ve ayrıcalık taşıyan bir konuma yükseltilmediğidir.

İş sürecinde üreyen, yapılan (*poíesis*) her ne ise, bu sürece kılavuzluk eden *eîdos*'un sonunda bir 'kalıpbiçim'e (*morphé*) dönüştüğünü de ekleyelim bu arada.

Ama eğer Heidegger'in iddia ettiği gibi Aristoteles'te *phúsis*'in özü *morphé*, yani bir şeylere görünüş-biçim kazandırma (*die Gestellung in das Aussehen*) ise, bunu biz modernlerin yanlış anlama tehlikesi hemen yanı başımızda; şöyle ki, alışageldiğimiz gibi, *phúsis*'i kendini hep yeniden yapan bir artifakt (*sich selbst machenden Gemächte*), nerdeyse bir makine gibi görme durumu. Ya da, Heidegger'in doğru deyişiyle, bu hiç de bir yanlış anlama olmayıp, tam tersine bilerek *phúsis*'in tek doğru anlaşılması diye konuluyorsa? Bir başka deyişle, *phúsis* bir tür *tékhne* (phúsis *als einer Art von* tékhne) demekse?[31]

Tam da bu noktada dikkat edilmesi gereken, *eîdos*'un hem *lógos* hem de *télos* olmanın ötesinde, ortaya çıkan ürünün kendi boyutlarını, sınırlarını oluşturması nedeniyle, bir 'sınır' (*péras*) ile karşılaşılacağı hakkında da baştan bizleri uyarıyor, bilgi veriyor olması. Vernant'ın da belirttiği gibi, burada her bilgi-becerinin de sınırlı olduğunu unutmamalıyız. Çünkü, "hiçbir beceri, sona yönelik hiçbir araç sınırsız değildir ve bu son [*télos*] zorunlu olarak sınır [*péras*] gibi işler."[32]

---

30 "*àrkhè d' ó lógos ómoíos hén te toîs katà tékhnen kaì èn toîs phúsei sunestekósin.*" **Parts of Animals**, 639b 15-17.

31 Bkz. "Vom Wesen und Begriff der Phúsis...": 288-289 / "On the Being and Conception of *PHÚSIS*...: 259-260.

32 Jean-Pierre Vernant, "Work and Nature in Ancient Greece," **Myth and Thought among the Greeks** (London: RKP, 1983): 269; ayrıca bkz. "Some Psychological Aspects of Work in Ancient Greece," A.g.e. içinde: 271-278.

[Gündelik dilde sık kullanılan "Amacın ne, ne yapmak maksadın? Bu işin sonu nereye varacak, sınırı nerde, açıklar mısın?" türünden deyişler bile akla gelebilir bu noktada. Bunun yalnızca bir tasarımın ya da onun öngördüğü şeyin ortaya çıkarılmasında (*poíesis*)değil, iş ilişkileri dahil tüm insan ilişkilerinde de (*prâxis*) geçerli olduğunu görmekte gecikmeyiz.]

Böyle hem *télos* hem de *péras* olarak düşünüldüğünde *eîdos*'un, sınırları belirsiz, amorf 'madde'(*húle*)deki, kendi karşıtı 'sınırsız'ı (*âpeiron*) sınırlar içine çektiği; böylece maddenin sınırlandırılmış *âpeiron*'u içinde *eîdos*'un bizzat kendisinin 'kalıp-biçim'e (*morphé*) dönüştüğü görülür. Aynı durum yukarıda değindiğimiz, canlıların kendiliğinden biçimlendiği dünya için de söz konusudur.

Heidegger de der ki: "İşte *forma-natura*, bugünlerde bu artık eskimiş bir felsefe kalıbı; ama bu kalıp keyfimizce üzerinde oynayalım diye gökten düşmedi."[33]

Gene de unutmayalım ki, *eîdos* kendi başına, ortaya çıkarılan nesnenin [sözgelimi bir mimari tasarım] *àrkhè*'si değildir; aslında, adına *tékhne* denilen, yani seçimler barındıran "zanaat"dir o nesnenin *àrkhè*'si.

İşte sonunda gene geldik "zanaat/sanat" denen, özellikle tarım-dışı uğraşın eskilerde nasıl farklı anlaşıldığına.

Biz modernlerin yaygın kanısı tersine, şu *causa efficiens* olarak nitelendirilen nedenin bile geçmişte salt "yapan özne"ye indirgenmediğine ilişkin yeterince kanıt var elde. Bu savımızı ve yukarıdaki şemanın yorumunu Aristoteles'in bize gelen eserlerinde sıklıkla bina yapımı örnek getirildiğine göre, bu tür inşa' örneği —örnek "inşa' sanatı"nın çok geçerli olduğu bir başka zanaat olan şiir de olabilirdi– üzerinden giderek *Metaphûsika*'dan bazı pasajlarla destekleyebiliriz en azından:

Bir şeyi kendi başına aldığımızda, onu çok çeşitli nedenlere bakarak açıklamamız gerekli olabilir. Örneğin bir evi ele alalım: bir evin inşasının kaynağı [bu üretimi harekete geçiren şey=*hôten hé kinesis*] zanaat (*tékhne*) ile ev yapanın (*oìkodómos*) işidir (*êrgon*). Yapılmasına neden olan ise onun ne için

33 **Aristoteles, Metaphysik Q**: 139. / **Aristotle's *Metaphysics* Q**: 119.

(*tò oû hêneka* [=*télos*]) kullanılacağıdır. Maddesi (*hûle*) toprak ve taştır. Görünüşünü (*eîdos*) [veren] de, planı, tasarlanışıdır (*lógos*)."(996b1-8)[34]

Bu arada eklemek gerekir ki, herhangi bir şeyin ortaya çıkışından sorumlu bu dört öge (*aítion*: *illet*) yalnızca Aristoteles'in dönemiyle sınırlı kalmayıp sonradan da, örneğin bir Seneca'nın[35] mektuplarında, bir Al-Fârâbî (870-950)'nin *Ihsa' al-'Ulûm* (İlimlerin Sayımı)'unda benzer bir anlayışla ele alınmaktadır.[36]

---

34 Aristotle, **The Metaphysics**, I, Books I-X, tr. by Hugh Tredennick, (London: W. Heinemann, Ltd., 1933): 104/105. Diğer Aristoteles metinlerinde de bir şeyin doğuşundan sorumlu bu dört nedenin (*aitia*) benzer biçimde tartışıldığını görüyoruz; örneğin *Phusika* 194b 25-35 ve 195a 16-26'da şuna raslarız: "Öyleyse bir şeyin niye öyle olduğunu açıklayan neden [*aîtion*], bir açıdan bakıldığında onun içinden çıktığı maddî oluşturucusu [canlı olarak anlaşılması gereken *hûle*]; örneğin yontunun yapıldığı bronz, kupanın gümüşü, ve benzerleridir. Bir başka cephesiyle, ortaya çıkacak şeyin görünüşü, biçimi [*eîdos*] ya da örneğidir [*parádeigma*]; yani o şey olmak ne demektir onu açıklayandır [*lógos*]; sözgelimi, bir oktavdaki etkenlerin ikiye bir oranında olmaları, genelde de sayılara dayanmaları gibi. Bu türden bir neden bir tanımın [*lógos*] parçalarında bulunur. Aynı şekilde, aracılığıyla bir değişmenin ya da durumun gerçekleştiği eyleyici [*hôten hé kinesis*]; diyelim ki, bir plandan sorumlu [*âitios*] danışman, çocuğun sebebi olan baba, ya da genelde yaptığının nedeni olan biri ya da değişenin nedeni olan eyleyici [*âitios*]. Ve de varılacak erek, amacın [*télos*] kendisi...çünkü bazıları aletler, ötekiler de işleyişler, edimler [*êrgon*] olarak birbirlerinden ayrılsalar bile, bütün bunlar bir son, erek içindirler." Aristotle's **Physics**, tr. R. Hope (Lincoln: University of Nebraska Press, 1961): 28. Yukarıda tartışılanlar ışığında yeniden vurgularsak, sonraki düşünürlerden farklı olarak Aristoteles'de bu *aìtía* dörtlüsünün işleyiş ve açıklayıcı gücü, *zôion lógon êchon* olarak türümüze özgü eylemler ve *tékhne* yoluyla üretilenlerle sınırlı kalmayıp, hayvanlar aleminin diger *zoia* türlerine de uzanır. Gerçekten de, Aristoteles ister insan dünyasından örnekler versin ister zoolojik olarak nitelenen yapıtlarında diğer canlıların üreyişini anlatıyor olsun, bu sorumlu dörtlüyü temel analitik bir araç gibi kullanmaktadır. Bunu, o dönemlerde *tékhne*'nin henüz *phúsis* alanından tümüyle kopuk düşünülmediğinin, tersine *phúsis*'in kendi şifresini, gizini çözüşü olarak görüldüğünün kanıtı olarak da okuyabiliriz. Philippe Lacoue-Labarthe'ın deyişiyle *tékhne*, *phúsis*'in bu anlamda artı-ürünüdür; bkz. **Heidegger, Art and Politics: The Fiction of the Political**, tr. by C. Turner (Oxford: Basil Blackwell, 1990): özellikle 69; ayrıca bkz. 66, 83.

35 Krş. L. **Annaei Seneca, Ad Lucilium epistulae morales**, Vol.I, recenuit Achilles Beltrami (Roma: Academiae Lynceorum, 1931): LXV ["SENECA LVCILIO SVO SALVTEM"]: 131-138; Seneca'nın Lucilius'a gönderdiği LXVci Mektubun Türkçe çevirisi için bkz. Seneca, **Ahlâki Mektuplar-Epistulae Morales**, Book I-XX, çev. Türkân Uzel (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1992): 144-146.

36 Al-Fârâbî, **Ihsa' al-'Ulûm**, der. ve Giriş, 'Uthmân Amîn (Cairo: Dr al-Fikr al-'Arab, 1949): 90, 95; **İhsa'ül Ulûm (İlimlerin Sayımı)**, Türkçe çev. Ahmet Ateş,

Son, ama önemli bir nokta: gene de bir insan faaliyeti olan *tékhne*'nin içinde *phúsis*'i ona uygun karşılamak yerine, karşısına dikilip meydan okuyarak, dize getirme potansiyeli taşıyan 'keyfî' ve 'yapıntı' bir yan bulunduğundan da söz etmek gerekiyor. Zanaat (*tékhne*) ister bildik dar anlamıyla, özellikle maddi araç, gereç, vb. üretmek olarak anlaşılsın ister Heidegger'in bence doğru yorumuyla, bazen sırf katışıksız bilgi edinmek olarak "varolanların karşısında ve onlarla karşılaşma içinde, kısacası *phúsis* karşısında oluşan süreçlerdeki bilgi-beceri" diye düşünülsün, Kartezyen bakıştan günümüz teknolojisine uzanan yapay çerçevenin daha uzak geçmişteki bazı köklerini antik dönemin bu söz konusu *tékhne*'sinde aramak yanlış olmaz. İşte, yukarıda değinilen, günümüzle uzak geçmiş arasındaki nitel farkın ikisi arasında bir köktarihsel (*geschichtlich*) ilişki de içerdiğinin de tanıtı burada. Nitekim, Heidegger yukarıda değinilen 1937/38 Kış yarıyılı dersinde bunu dile getirir gibidir:

> "*Phúsis*'e dönük bu temelduruş [*Grundhaltung*], yani *tékhne*, vazgeçilemez hayranlık gereksinimini yerine getirmek [*Vollzug der Notwendgkeit der Not des Er-staunens*] (ise)...bu köktesalınım/temeluyarlığın [*Grundstimmung*] gerçekleştirilişi, onun [*phúsis*'in] bozulma ve yıkılma tehlikesini de [*die Gefahr ihrer Verstörung und Zerstörung*] içerir. Çünkü *phúsis*'in gerektirdiği *tékhne*'nin özünde... *gücünü kendinden alma* [*Eigenmächtigen*], ipi kopmuş, başına buyruk amaç koyma [*losgebundenen Zwecksetzung*], böylelikle başlangıcındaki [*anfänglich*] gereksinimin zorunluluğu dışına çıkma olanağı da bulunmaktadır."[37]

---

2. baskı (İstanbul: M.E.B. Şark-İslâm Klasikleri, 1989): 111-12; ayrıca bkz. çevirenin notu, no. 65, s. 154. Günümüzde Hilmi Ziya Ülken de benzer şekilde yontu örneği üzerinden giderek, bu dörtlüyü şöyle açıklar: a. *madde sebep* [*'illet al-maddîyah*] ("lüleci hamuru"); b. *hareket sebep* [yapıcı, hareket ettiren: *'illet al-fi'lîyah*] ("yuğurması"); c. *şekil sebep* [*'illet al-sûrîyah*] ("ona heykel dediğimiz şekli katması"); d. *gaye sebep* [*'illet al-ghâîyah*] ("bu yapışı önceden düşünmesi"); Hilmi Ziya Ülken, **İslâm Felsefesi**, 3. baskı (İstanbul: Ülken Yay., 1983): 6-7. Ayrıntılı bilgi için bkz. bu seçkide "Emek, özne, mimar."

37 Martin Heidegger, Martin Heidegger, **Grundfragen der Philosophie**...: 180; ayrıca, 179. / **Basic Questions of Philosophy**...: 155; ayrıca, 154. [vurgular Heidegger'indir; bu zorlu pasajın çevirisinde yetkin Almancasıyla yardımını esirgemeyen Halis Akder'e teşekkürlerimle.]

Can alıcı bu gözleme konu köktarihsel (*geschichtlich*) sürecin sonunda ulaştığı kritik nokta Heidegger tarafından bir başka yazısında şöyle ifadelendiriliyor:

> "... modern metafizik, örneğin Kant'ın çarpıcı ifadesiyle 'Doğa'-yı bir 'Teknik' olarak kavramlaştırır; böylelikle doğanın özünü oluşturduğu düşünülen bu 'Teknik,' makine teknolojisi yoluyla doğaya boyun eğdirmenin, onun üzerinde egemenlik kurmanın olasılık ötesinde bir zorunluluk olduğuna cevaz vermenin de metafizik temelini sağlamaktadır."[38]

Yineleyelim, yazımızın bu noktasındaki derdimiz, kartezyen *parterre*'lerde yarış atı olmanın nerdeyse kanıksandığı, öznelik kurgusuna indeksli dipsiz temelsiz bir psikolojikleşme baskısı altında yaşanılan günümüzde diğer üç neden önüne geçerek çoğumuzda tek önemli nedenmiş yanılgısını yaratan *causa efficiens* ile. Esas sorunumuz da, gerçek öyküsü, köktarihselliği (*geschichtlich*) içinde belirlenmiş modern pratiklere özgü iş süreçleri ve ortaya konan ürünleri saran bastırıcı, bunaltıcı, sıkıntı yüklü sis perdesini aralamaktan, bunun sonucunda da modern uğraş ve meslekleri sarmalayan mitolojilerin gerçekte çağımıza egemen bir 'hiçlikçilik'in üstünü örttüğünü görmekten kaçılıyor olunması.

II

Mademki teknoloji (*Technik*) ile *tékhne* arasında kaynaktan gelen bu bağ ve aynı zamanda köklü ayrımı vurguladık, dönelim şimdi de 'teknik/teknoloji'nin çağdaş *Da-sein*'ın başta altını çizdiğimiz cepheleriyle oldukça yakın ama hemen göze çarpmayabilen ilişkisine:

Bu hususta örneğimizi akademik yaşamdan getirebiliriz.

---

38 »Es scheint fast so, weil die neuzeitliche Metaphysik, in großartiger Ausprägung z.B. bei Kant, die »Natur« als eine »Technik« begreift, so daß diese das Naturwesen ausmachende »Technik« den metaphysischen *Grund* abgibt für die Möglichkeit oder gar Notwendigkeit, die Natur durch die Maschinen technik zu erobern und zu meistern.«, »Vom Wesen und Begriff der *Phúsis*... 289. / "On the Being and Conception of *PHÚSIS*...: 260.

Çünkü günümüzde hızlanan 'seri üretim' şablonlarına güdümlü ve artık amorf bir gerçekliğe dönüşmüş bir teknolojik dünyada ortaya çıkan yeni görsel enformasyon ve 'imalât" teknolojilerinin özel bir pazara dönüşmekte olan akademik yaşamı etkilemeyeceği düşünülemez. Bu koşullar altında üniversitelerde yeni teknik yapılanmalar zorunlu ortaya çıkarken, hem bu çatılar altında enformasyon ve bilgi pazarlamacılığında uzmanlaşan bir işletmeci katmanı oluşmaya başlamış hem de bizzat bilim çalışanları araştırma ve hele yazım tarz ve teknikleri tekdüzeleşen işletmeci zihniyetli bir teknik insan ordusuna dönüşmek tehlikesiyle yüz yüze kalmıştır. Bu gidişin ne tür bir emek niteliksizleşmesi getirdiği, ne tür yavansöylemleri ürettiği elbette tartışmaya değer. Heidegger metinleri bize sorgulamaya değer ipuçları sağlıyor burada da.

İlk elde, içinde yüzülen bu gerçeğin çalışma yaşamı tekdüzeleşen çoğu bilim işçisince görmezlikten gelinişini, zamanın gidişatı karşısında bir *çaresizlik* göstergesi, ardından bu çaresizliğin doğurduğu *tekinsiz varoluş*, onun da ardından bu tekinsizliği zarflayan ve aynı çaresizliğin doğurduğu *dertsizlik ve kayıtsızlığı* sorgulamaktan kaçan bir tür savunu olarak okuyabilir miyiz?

Yaşamla, bu dünyayla derdimizin (*die Sorge*) 'hafifleşmesi,' giderek de kalmamasını, gerçekte varsa bile bu durumla 'hiç' yüzleşmek istemeyişimizi, üstelik burada bir sorun görmeyişimizi 'belirtik' [*symptomatique*] okumamız pek mümkün. Şöyle ki: bir paradoks olarak, "sıkıntı" yüklü bu durumun genelde bütün gereksinim ve konforu karşılanan çağdaş bireyin, özelde de şu ya da bu modern uğraşı ve mesleğin içine itildiği aşırı teknolojik tehlike (*ungeheure innere Gefahr*; G. Simmel) ile yüklü, yuvadakine benzemez ve tekinsiz (*unheimisch / unheimlich*; M. Heidegger) bir yol alışın, çağımıza özgü bir 'hiçlikçiliğin' (*der Nihilismus*) üstünü örttüğünü söyleyemez miyiz? Aynı 'hiçlikçilik'te payı bulunan 'modern bilim' dallarının "Hiçlik" (*das Nichts*) hakkında "hiçbir şey bilmek istemediği" gibi bir çelişkiye, hem de bilim adamlarının önünde yapılan kritik bir kürsü konuşmasında parmak basarak, Batı metafiziğinin temellerini acımasızca sorgulamaya girişen Heidegger'in benzer

'belirtiler'in örttüğü bir durumu açmaya çalıştığını unutmayalım. (krş. yukarıda not 4.)

Başlarda değindik (gene bkz. not 4), modern zamanlarda bireyin zaman tüketicisine dönüşmesini ve bu nedenle "hiç zamanı olmadığı"ndan sürekli yakınışını Heidegger'in, Lacan/Althusservari bir deyişle, 'belirtisel' [*symptomatique*] okumasına. Farklı can sıkıntısı kiplerinde boğuşulurken bazen içinde arı bir kayıtsızlığa düşülen ve Heidegger'in çağdaş *Dasein*'ın temelde, köktoprağındaki hakiki uyarlanışlar, salınımlar arasından yegânesi değil, ama aralarından yalnızca biri olarak nitelediği, en derindeki "hakiki (*arı*)sıkıntı" (*die eigentliche Langeweile*) ile modern insanın zamanı tüketişi arasında kurduğu ilişki onun bir 1929-30 dersinde enine boyuna tartışılmaktaydı.[39] 'Sıkıntı'nın öneminin, sonradan Heidegger'in düşünce "dönemeci"ndeki çalışmalarından *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* [1936]de kısaca bir kez daha vurgulandığına da başta değinmiştik.[40] Bu yapıttaki ilgili pasaja aşağıda geleceğim.

Ekleyelim: Heidegger'in 'zaman'la sürekli haşır neşir düşün yolculuğu çok sonraları,1962'de bir Freiburg Üniv. konuşmasında da (»Zeit und Sein«) özne temelli önerme dilini zorlayan karmaşık bir görünüm kazanacaktır.[41]

---

39 Küçük bir ayrıntı: "derindeki cansıkıntısı" [*die tiefe Langeweile*] aynı zamanda da "hakiki, asıl sıkıntıdır" [*die eigentliche Langeweile*] ve aynı şeyi, onun bir temel hal, köksalınım [*Grundstimmung*] olması gerçeğini vurgular; bkz. **Metafizik Nedir?/Was ist Metaphysik?** 30 ve **Die Grundbegriffe der Metaphysik**...: 111-272. / **The Fundamental Concepts of Metaphysics**...: 74-184. Derine inişteki üç düzey kabaca şöyledir: 1. "bir şey[ler]in sıkıntı vermesi" ya da "yüzeyde cansıkıntısı" [*das Gelangweilwerden von etwas*]; 2. "nedeni belirsiz sıkıntılanış," ya da diyelim, "sinsi sıkıntı" [*das Sichlangweilen bei etwas*]; 3. "derinde *arı*sıkıntı" [*die tiefe Langeweile als das »es ist einem langweilig«*].

40 **Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)**...: 157. Heidegger'ce Modern Çağın başlangıcını [*der Beginn der Neuzeit*] nitelediği ileri sürülen, çağdaş insanın huzursuzluğa [*Un-ruhe*] düşme anıyla [*Augenblick*] başlayan o sürekli zamanı hesaplamasına karşın, hep zaman kaybına uğrayışı, dolayısıyla da "hep zamanının azlığı"ndan [*immer weniger Zeit zu »haben«*], "hiç zamanı olmaması"ndan [*er keine Zeit mehr hatte*] yakınması konusunda bkz. **Was Heisst Denken?**, X, 41. / **What is Called Thinking?**, Lect. X, 101.

41 **Zur Sache des Denkens**, Tübingen: Niemeyer, 1968 [İng.: "Time and Being," **On Time and Being**, tr. by Joan Stambaugh, New York: Harper & Row, 1972).]

Ama bu konuşmadan bir yıl kadar kısa bir süre önce, Messkirch'in kuruluşunun 700. yılı kutlamaları çerçevesinde, 22 Temmuz 1961 tarihinde hemşehrileri önünde yaptığı »Ansprache zum Heimatabend« altbaşlıklı konuşmada, şiirsel bir dille, *Dasein*'ımızın çatlakları, boşlukları, uçurumlarını ileri geri oynayan yoğun bir sis gibi kaplayan "derin sıkıntı"ya (*eine tiefe Langeweile*)[42] bu kez de, çekici ama "tekinsiz/ürkünç" (*das Unheimliche*) olanı da beraberinde getiren "'yuva'ya-benzemez"le (*das Unheimische*) yakından ilişkili, anahtar bir rol yüklemiş görünüyor; şöyle ki:

Heidegger, modern çağda –belki de önceki tüm tarih dönemlerinde bile– insanın temelden 'yuvasız' olduğu (*die Heimatlosigkeit*) gerçeğinden yola çıkarak, belki de tam da bu nedenle ve tam da burada bir "sıla acısı ve özlemi"nin (*das Heimweh*), güçlü bir yuva (*die Heimat*) arayışının yattığını öne sürmektedir.[43] Bu "yuvasızlık" sorunu doğup büyüdüğümüz topraklarda da geçerlidir. Bütün bunlar düşünüldüğünde, modern insanın evinde, toprağında, yurdunda bile temelden 'yuvasız' oluşundan hareketle, tam da burada gizlice yuvalanan bir sıla duygusunun, yurt özleminin (*das verborgene Heimweh*), kaçınılmaz bir yuva çekiminin (*unausweichliche Zug zur Heimat*) yattığını anlıyoruz.[44] Kendi sözcükleriyle, "yuva-olmayanın için-

---

42 Retorik bir soru gibi konulan ve aynı benzetmeyle çok önce *Was ist Metaphysik?*de değişik biçimde yer alan pasaj şöyle: »Steht es an so mit uns, das eine tiefe Langeweile in den Abgründen unseres Daseins hin und her zieht wie ein schleiender Nebel?« Martin Heidegger, "700 Jahre Messkirch," **Reden und Andere Zeugnisse, Eines Lebenweges: 1910-1976** (Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 2000): 579. [Türkçesi: "Messkirch'in 700. Yılı:... 50.] Krş. **Die Grundbegriffe der Metaphysik**...: 115. / **The Fundamental Concepts of Metaphysics**...: 77.

43 Bkz. Martin Heidegger, "700 Jahre Messkirch": 580. [Türkçesi: "Messkirch'in 700. Yılı:...": 48.] Ayrıca, Keiji Nishitani, "Reflections on Two Addresses by Martin Heidegger," **Heidegger and Asian Thought**, ed. by Graham Parkes (Honolulu: Univ. of Hawaii Press, 1987): 148-149.

44 Heidegger yuvasızlık sorununu vugulayan ilk kişi değildi elbette. Örneğin Nietzsche'nin Ağustos-Eylül 1885'de aldığı notlarından birinde bu yuvasızlığı salt edebi yaklaşımları değil, tüm Alman felsefesini de en temelden belirlediğini [»*Die deutsche Philosophie als Ganzes Leibnitz, Kant, Hegel, Schopenhauer, um die Großen zu nennen - ist die gründlichste Art Romantik und Heimweh, die es bisher gab;...*«] öne sürdüğünü okumaktayız. Asıl önemlisi,

de bir tür yuvaya ait olana dönüş gerçekleştiriyoruz."[45] Zaten Heidegger daha o 1929/30 dersinde şöyle bir saptamada bulunmuştu bile: madem ki derindeki köksalınım olarak *arı*sıkıntı (*»Diese tiefe Langeweile ist die Grundstimmung.«*) sürekli var ve biz yüzeyde oyalanır, zaman harcar dururuz –çünkü 'sıkıntı' içindeyken zaman geçmek bilmez, sürünür durur–, o halde bu sıkıntı hali 'uzayan [=sürünen] zaman'dır da (*die lange Zeit*). Heidegger'in örnek getirdiği alemannik dilden bir deyiş de sıkıntı ile yuvaya duyulan özlem arasındaki yakın bağı dışarı vurmaktadır: bu deyişteki "uzun zamanı olmak" (*lange Zeit haben*), 'sıla acısı/özlemi' (*Heimweh haben*) anlamına da gelmektedir.[46]

Onca 'yüzeyde' (örneğin, okumaktan sıkıldığımız suya tirit bir *best-seller*, dinlemekten sıkıldığımız yazılmasa da olur bir bilimsel tebliğ, izlemekten sıkıldığımız uzmanlar geçidi bir TV paneli) ya da onunla temelde bağı olmakla birlikte, nedeni belirsiz ve bulanık, sinsi 'can sıkıntısı'yla (örneğin, her şeyin yolunda gittiği, pek bir hoşnut kalınan ortamların ardından bile içine yuvarlanılan sıkıntı) takılı kalmak yerine, böylesi bir '*arı*sıkıntı'yla doğrudan yüzleşmek herhalde ne bir hareket-bereket, ne de bir tüzük-müzük meselesi değil. Üstelik, istence bağlı bir şey de değil bu ve bildik bir yolu da yok (*keineswegs*) bu randevunun. Çünkü 'sürünenzaman' niteliğiyle bunlardan ilki yalnızca kendine sıkıntı katarak kendini katlar bazı içeceklerin cana can kattığı dünyamızda; ikincisi, sinsi can

---

Nietzsche'nin artık hiçbirimizin hiç bir yerde yuvada olamadığımızı, olamayacağımızı aynı notunda açıkça yazmış olmasıdır. [*»Man ist nirgendsmehr heimisch,...«*]. En ilginci de onun "modern fikirler"i tam da bir panayır yerindeki alıcı ve satıcıların kurugürültüsüne [*»Jahrmarkts-Lärme der >modernen Ideen<!«*] benzetiyor oluşu. Bkz. Friedrich Nietzsche, **Kritische Studienausgabe**, Hrsg. von G. Colli und M. Montinari, **Band 11: Nachlaß 1884-1885** (Berlin: Verlag de Gruyter, 1988): 41 [4], 678. [İng.: **Will to Power**, tr. by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale (New York: Random House, 1967): 419 (1885), 225.]

45 »Inmitten des Unheimischen vollziehen wir eine Rückkehr in das Heimische.«, "700 Jahre Messkirch," **Reden und Andere Zeugnisse, Eines Lebenweges**: 581. [Türkçesi: "Messkirch'in 700. Yılı:...": 50.]

46 **Die Grundbegriffe der Metaphysik...**: 120. / **The Fundamental Concepts of Metaphysics...**: 80.

sıkıntısı ise onca koşuşturma ve devingenlik içinde kendimize ayırdığımız zamanlarda bile kendini sağlama alır. Bu iki sıkıntıyla haşır neşirken, çok seyrek de olsa önünde sonunda bizi arı kayıtsızlık içine itecek o sessiz sis, *arı*sıkıntı ortalığı kaplayıverdiğinde ondan kaçmamak, tersine buyur etmek, bazı düşünür ve ozanların değişik renk tonlarında ifadelendirişiyle, biraz da 'cesaret' meselesi hepimiz için.[47] Hep yapılan *arı*sıkıntı karşısında sürekli savunu hattı ve sathı geliştirmeye çabalamanın tersine, gelip giden bu oynak sisin kendini buyur edeceği bir alan (*Raum*) bıraktığımızda –'açalım' demiyoruz– zamanın yükünün kalkması yanında, sıradışı, hatta seçkin diyebileceğimiz bir yalnızlık (*die Einsamkeit; solitude*) içinde bir anlam dünyası (*Welt*) da şekillenebiliyor. Çok eskiden beri (örn. Aristoteles) bilinen, Heidegger'in de yinelediği bu çabalamayışta ("istençsizlik istenci"?) bir tür melankoli sınırında (*die Grenze der Schwermut*) oynamak da var. İşte, Aristoteles'in açıkça Empedokles, Sokrates ve Platon'u örnek gösterdiği melankolinin (Osmanlı dünyasında '*mâlîhulyâ*' dedikleri?) alanı; aynı zamanda özgürlük, yaratıcılık ve felsefe yapmanın zorlamasız, doğallıkla çiçeklendiği alan.[48]

Ama Heidegger'in gözünde, melankoli felsefe yapmanın yalnızca biçimidir (*Form*); yoksa içeriği (*Inhalt*) değil. Daha da

---

47 Buradaki önemli nokta şudur: kökte olsun olmasın, 'sıkıntı' dahil her tür 'salınım'ın (*Stimmung*) melez, yani kısmen nesnel, kısmen de öznel oluşu. Heidegger'in sözcükleriyle: »Kurz: die Langeweile – und so am Ende jede Stimmung – ist ein Zwitterwesen, teils objektiv, teils subjektiv.«, **Die Grundbegriffe der Metaphysik**...: 132. / **The Fundamental Concepts of Metaphysics**...: 88.

48 Aristoteles'in açıklamasında psikolojik bir temel aramak yersiz olup, en fazla biyolojik denebilecek unsurlarla melankoliyi bağladığı söylenebilir. "Neden felsefe, politika, şiir ya da zanaatlarda bütün önde gelenler melankolikdir... [Biraz ileride de]...Geçmişte [Herakles, vb.den] daha sonraki zamanlarda da Empedokles, Platon, Sokrates ve öteki bir çok tanınmış kişi böyleydiler. Aynı şey ozanlar için de doğrudur." Aristoteles, *Problemata*, 953a 10ff; **Problems II**, tr. by W. S. Hett (London: William Heinemann Ltd., 1937): 155-157 M. Heidegger, **Die Grundbegriffe der Metaphysik**: 119-120; 270-271. / **The Fundamental Concepts of Metaphysics**: 79-80; 182-183. Bu konuda yakınlarda internet "Paideia" sitesinde çıkan bir yazı için bkz. Heidi Northwood, "The Melancholic Mean: the Aristotelian *Problema* XXX.1" [http://www.bu.edu/wcp/Papers/Anci/AnciNort.htm].

önemlisi, felsefe yapmanın da temelinde bu 'derin sıkıntı' ve 'sıla özlemi'nin yattığını Heidegger şu soru yoluyla öne sürmektedir:

> "Derin sıkıntı –bir [tür] yuva özlemi. Yuva özlemi, bir [tür] yuva özlemi– duymuştuk bir yerlerde felsefe yapmanın bu olduğunu. Sıkıntı - felsefe yapmanın temelinde bir köksalınım. Nedir bu sıkıntı?"[49]

Gene de, *arı*sıkıntıyla hemhâl olunan bu melankoli ve "seçkinyalnızlık" alanını, modern canımızın o pek bir sevdiği psikoloji ve psikoanaliz terim ve kavramlarıyla anlamaktan kaçınmamız ve söz konusu özgürlüğün aynı zamanda omuzda taşınması gereken bir yükle geldiğinin, bu nedenle de sorumluluk içerdiğinin bilincinde olmamız gerekiyor. Sürekli 'bellek lâfı etmek yerine bellek kurmanın ilk adımlarından biri işte. W. Benjamin'in bir yazısında da, öyküleme sürecinin doğallıkla günümüze egemen psikolojikleştirmenin gölgesinden kurtulduğu ölçüde, öykünün belleğin gerçekten bir parçası olacağının, "deneyim yumurtasının çatlamasını sağlayan düşler kuşunun sıkıntı olduğunun" ama üretkenliğe gebe sıkıntıyla kaplı yerlere yuva yapıp yumurtasını bırakan bu kuşu yapraklardaki en ufak hışırtının [örneğin kent yaşamı] kaçırttığının altı çizilmiyor muydu zaten.[50]

Oysa günümüzde boş zaman ve onu tıkabasa dolduran faaliyetler için aynı şey söylenebilir mi? Daha 1941'de ünlü dergilerinde çıkan bir kitap eleştirisinde Horkheimer bağımsız değeri kalmadığından, "boş zaman"ın kendi kendini lağvettiğinin altını çizmekteydi.[51]

---

49 »Tiefe Langeweile – ein Heimweh. Heimweh, ein Heimweh – hören wir irgendwo – sei das Philosophieren. Langeweile – eine Grundstimmung des Philosophierens. Langeweile – was ist sie?« **Die Grundbegriffe der Metaphysik...**: 120. / **The Fundamental Concepts of Metaphysics...**: 80.

50 »Die Langeweile ist der Traumvogel, der das Ei der Erfahrung ausbrütet. Das Rascheln im Blätterwalde vertreibt ihn. Seine Nester - die Tätigkeiten, die sich innig der Langenweile verbinden - sind in den Städten schon ausgestorben, verfallen auch auf dem Lande.«, Walter Benjamin, »Der Erzähler..«,**Gesammelte Schriften II.2**: 446. / "The Storyteller..,", VIII, **Illuminations**: 91.

51 Max Horkheimer, "Art and Mass Culture": 292. [krş. yukarıda not 2] Adorno da benzer biçimde 1952'de ABD'ye döndüğünde bir gazetenin yıldız falı sütununu yakın okuduğu çok ilginç bir yazısında, Püriten çalışma ahlâkının öz-

Çoğu kez yüzeydeki sıkıntıyla kaplanan "boş zaman"ını boşa harcayan günümüz insanının herkesçe bilinen zavallı durumu ötesinde, direnmediğimiz ölçüde derindeki sıkıntının kendini buyur edeceği yerde (*Raum*) sorumlulukla birlikte gelerek belirecek özgürlüğün içinden geçtiğimiz şu barbar çağda bile olanaklı olduğunu Adorno da vurgulamaktaydı:

> "Güneşlenirken şekerleme yapma durumu şimdiki koşullar altında boş zamanın ne denli güçlü belirlendiğinin de tam bir göstergesidir: [işte] sıkıntı...tatile çıkışlar ve boş zamanlarında sıra dışı, başka ortamlar; oysa, burada bile hep aynı olanın tekrarından kaçamazlar... Schopenhauer erkenden bir sıkıntı teorisi oluşturmuştu. Kendi metafizik kötümserliğine sadık kalarak, insanların ya kör istençlerinin bir türlü doyurulamayan arzularından çektiklerini, ya da bu arzular doyurulduğu anda sıkıntı içine düştüklerini öne sürmekteydi...Gene de Schopenhauer'in öğretisinde öne sürülenleri, evrensel genelgeçer, hatta insan türünün esasına özgü saymamak gerekir. Sıkıntı zorla çalışmaya koşulan ve katı bir işbölümü altında sürdürülen yaşamın türevidir. Sıkıntının ille de varolması gerekmez. Boş zamandaki davranışlar gerçekten de özerk olduğunda, özgür insanlar tarafından kendileri için belirlendiğinde pek seyrek sıkıntıya düşülür."[52]

---

deyişlerinde sergilenen erdemin (*Work while you work, play while you play / This is the way to be cheerful and gay*), iktisadî amaçları meşrulaştırmak dışında fazlasıyla bulanık oluşuna dikkatleri çeker. Sahi, oyunsu niteliklerinden arıtılmış, kuru ve tekdüze bir çalışmanın kişi için değeri ne olabilir ki? Yaşamın ciddiyetinden yalıtıldığında kültür-eğlence endüstrisinin şablonlarınca kolayca belirlenebilen zevk ve hazların da, çoğu durumda aptallık sergilemeleri yanında, kişiyi zenginleştirme yönünde hiç bir anlamı yoktur. Gerçekte bu türden boş zaman dolduran eğlence faaliyetleri, bireyin çalışma saatleri sonunda tükenen işgücü pilini yeniden şarjlamaya yöneliktir. Bkz. Theodor W. Adorno, "The Stars Down to Earth: The Los Angeles Astrology Column," **The Stars Down to Earth and other essays on the irrational in culture**, ed. and introd. by Stephen Crook (London: Routledge, 1994): 71-72. Söz konusu Püriten ahlâkının şimdilerde başına neler geldiği konusunda çok önemli bir kaynak için bkz. Richard Sennet, **The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism** (New York: W. W. Norton & Co., 1998): 98-117.

52 T.W. Adorno, »Freizeit«, **Stichworte: Kritische Modelle 2**: 61-62. / "Free Time," **Critical Models: Interventions and Catchwords**: 171.

Marx ve ondan naklen Lukács da aynı gerçeğin altını bir başka biçimde çizmiş ve "aylakzaman"ın (*Mußezeit*) "özgür zaman"a (*freie Zeit*) dönüştürülmesinin toplumsal-tarihsel koşullarını tartışmışlardır. Örneğin Marx, *Grundrisse*'de Fourier'i eleştirirken şöyle demekte:

> "Boş zaman –gerek dinlenme, gerekse daha yüksek düzeydeki edimler için kullanılabilecek zaman– kişiyi başka bir özneye dönüştürmüştür doğal olarak; kişi bu başkalaşmış özneyle doğrudan üretim sürecine de girer. Kafasında kümelenmiş bilgiyi taşıyan, gelişmesini tamamlamış insan açısından uygulamanın, deneysel bilimin, maddi olarak yaratıcıyı kendi içersinde nesnelleştiren bilimin bir sıkıdüzeni dile getirmesi gibi, bu süreç de, oluşma sürecindeki insan açısından aynı zamanda bir sıkıdüzen niteliğindedir. Çalışma, tarımda olduğu gibi, hem pratik el çalışması, hem de serbest devinim gerektirdiğinde, sözü edilen süreç her iki insan tipi açısından bir eğitim niteliğindedir."[53]

Bu alıntıdan önce de, aynı kaynakta, günümüzün ileri enformasyon teknolojili "malûmat" toplumu hakkında gevelenen efsaneleri bile yıkıcı, başka çarpıcı gözlemlere rastlıyoruz; şöyle ki: Marx, üretici güçlerdeki gelişmeye koşut olarak farklı tarihsel dönemlerde toplumsal bakımdan farklı belirlenen, dolayısıyla değişen "mutlak ihtiyaçları" karşılamak için gerek-

53 "Die freie Zeit –die sowohl Mußezeit als Zeit für höhre Tätigkeit ist – hat ihrer Besitzer natürlich in andres Subjekt verwandelt und als dies andre Subjekt tritt er dann auch in den unmittelbaren Produktionprozeß. Es ist dieser zugleich Disziplin, mit bezug auf den werdenden Menschen betrachtet, wie Ausübung, Experimentalwissenschaft, materiell schöpferische und sich vergegenständlichende Wissenschaft mit Bezug auf den gewordnen Menschen, in dessen Kopf das akkumulierte Wissen der Gesellschaft existiert. Für beide, soweit die Arbeit praktisches Handanlegen erfordert und freie Bewegung, wie in der Agrikultur, zugleich exercise." Marx'ın **Grundrisse**'sinden [krş. **Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft)**, tr. by M. Nicolaus, (Harmondsworth: Penguin, 1973): 712.] bu alıntının Türkçe çevirisi için bkz. G. Lukács, **Estetik, I**, çev. A. Cemal (İstanbul: Payel, 1978): 201; krş. G. Lukács, **Die Eigenart des Ästhetischen, Band I** (Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag, 1981), "Fünftes Kapitel: Probleme der Mimesis I: Die Entstehung der ästhetischen Widerspiegelung": 332. [vurgular benim.]

li emek-zamanında gerçekleşen maddi üretimin, sonunda toplumda herkese bir artı-zaman, boş-zaman bırakmasında hiçbir giz olmadığını, bu zamanın da gene üretici güçlerin farklı gelişme aşamalarına göre toplumsal-tarihsel farklılıklar göstereceğini öne sürmektedir. Marx'ın çözümlemesiyle tanış olanlar için buraya dek söylenenlerde bir yenilik yok. Ama bu "nokturnal" yazı taslaklarının ileride bir yerinde şununla karşılaşıyoruz: şimdi bu artı-zaman çalışanlar açısından kendilerinin günbegün yenilenmesi için çalışmayla geçerken, sermayenin kişileşmesinden ibaret bu bireyler için gerekli emek zamanı, temel (mutlak) ihtiyaçların ötesindeki "boş zaman" niteliğiyle, "özgür gelişme," çalışanlarca üretilen uygarlığın nimetlerinden yararlanılabilecek zaman olarak belirir. Bizim için daha da önemli bir nokta şudur: modern toplumda kişilerin özgürce gelişmesine ayrılabilecek zaman soyutta artmakla birlikte, tarihin geçmiş dönemlerindekilerle ters orantılı bir işleyiş ortaya çıkmaktadır. Dilediğince, özgürce harcanabileceği varsayılan çalışma-dışı zaman, çalışanlar için "artı-çalışma zamanı"na dönüşüvermekte, ve en yeni teknolojilerin kullanıldığı durumlarda bile, işçi daha da uzun zaman sürelerinde çalışmak zorunda kalmaktadır. Bu gruba artık rahatlıkla günümüzün, gizlice sıradan işçiye dönüşen 'beyaz-yakalı' çalışanlarını da katabiliriz. Günümüz için de geçerliliğini koruduğunu düşündüğüm şu ifadesiyle: "*Böylece en ileri makineler işçiyi vahşilerden ya da kendisinin en basit, en kaba gereçlerle geçirdiğinden daha uzun süre çalışmaya zorlar.*"[54]

Bir önceki alıntıyı yapan Lukács'ın yorumu da oldukça aydınlatıcı. Ona göre, esas değerli ve önemli sonuçlar (*die wichtigsten Folgen*), esas çalışmadan (*die eigentliche Arbeit*) bağımsız olmamakla birlikte, onun dışında ve üretken bir özgürlüğe, 'keyifzaman'a dönüşebilen "aylak zaman" (*Mußezeit*) içinde doğmaktadır. Marx yukarıdaki alıntıda sanattan dem vurmamakla birlikte, Lukács aynı teşhisin, yani "[ç]alışma ile 'daha yüksek düzeydeki uğraşlar' arasında var olan karşılık-

54 **Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft)**: 708-709 [orijinalinde italik]; krş. 612, 634.

lı bağıntı"nın (*wesentliche Wechselbeziehung zwischen Arbeit und >höheren Tätigkeiten<*), estetik alan için de geçerli olduğunu vurgular.[55]

III

Tartışmamızın bu aşamasında modern çağı niteleyen şu 'sıkıntı' yüklü 'yuvasızlıkta yuva' sorununu, teknolojikleşmiş dünyanın akademik disiplinleri ve kurumsal çerçevelerinin barınabilme kipleri, üstelik her tür yavansöylemin hammaddesi şu 'kültürlülük' ile bağlantısıyla tekrar ele alabiliriz artık.

Modern teknoloji olarak bilinen yetkinlikler ve bilgi-becerilerle (*Technik*) örülü çağdaş dünyada, 'bilimler'in kurumsal yapılanış ve içbölümlenmelerinde yansıyan teknik örgütlenişine baktığımızda nasıl bir görünümle karşılaşıyoruz? Daha da önemlisi, bu görünümün, yazımızın başlığı da olan 'sıkıntı' ve öteki şeylerle, özellikle de 'hiçlik' ve 'hiçlikçilik'le ne gibi bir bağı, hiç değilse ilişkisi olabilir ki? Burada, Heidegger'in düşünce dönemecinin (*die Kehre*) belki de en önemli örneği olan *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* [1936-38]'de çok önemli ipuçları yakalıyoruz; özellikle de, adı geçtiğinde hep modern olarak düşünülmesi gereğini daha baştan vurguladığı 'Bilim' hakkında yirmi dört noktada görüşlerini özetlediği 76. kesimde.[56]

Konumuz ve kendi biçimsel disiplinim göz önünde tutulduğunda, esas önem taşıyan değerlendirmeler aynı bölümün 18. ve 19. noktaları altında özetleniyor.

Bir kere, Nietzsche'nin "Şu ondokuzuncu yüzyılımıza damgasını vuran *bilim*in zaferi değil, *yöntem*in bilim üzerindeki za-

---

55 G. Lukács, Estetik, I: 201. / **Die Eigenart des Ästhetischen, Band I** 332. Antik Çağ'daki insan yaşamında çalışma ile özgürzaman (*die Muße*) arasındaki ayrımın henüz ortaya çıkmadığı Omeros'un epik dünyası hakkında Lukács'ın kısa bir tartışması için ayrıca bkz. **Prolegomena: Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins**, 2. Halbband »Die Arbeit« bölümü içinde >3. Die Subjekt-Objekt-Beziehung in der Arbeit und ihre Folgen<: 95-96; İngilizce çevirisi için bkz. **Ontology: Labour**, "3. The Subjekt-Objekt Relation in Labour and its Consequences": 110.)

56 "Sätze über »die Wissenschaft«," **Beiträge zur Philosophie** (Vom Ereignis): 145-158.

feridir." yargısını kafasının gerisinde hep tuttuğu anlaşılan Heidegger,[57] *Amerikanismus*'a paralel işleyen ve onu yankılayan "halkçı-milliyetçi" Alman Bilim örgütlenmesine de (*Die »völkische« »Organisation« »der« Wissenschaft*) pek de örtük sayılamayacak bir ifadeyle vurarak,[58] örnekler üzerinden modern bilimin nasıl bir teknolojik manipülasyona, deyim yerindeyse insanı kafa kola alan, kandırıcı bir işleyişe (*Machenschaft*) dönüştüğünü anahatlarıyla tartışıyor.

Ardından, modern bilimde "yoğunluk" (*Strenge*) ve "keşinlik" (*Exaktheit*) ilişkisini, dolayısıyla "doğa bilimleri" (*Naturwissenschaften*) ile "insan (tin) bilimleri" (*Geisteswissenschaften*) bölümlenişini tartışan Heidegger'in günümüzde "kültür endüstrisi" koşullarında artık sıradan bir gerçeğe dönüşen bir eğilimin yönünü daha otuzlu yıllarda ne denli çarpıcı bir açıklıkla verdiğine de tanık oluyoruz. Günümüz tarihbiliminin (*Historie*) gerçek tarihten (*Geschichte*) alabildiğine kopuşunu örnek getiren düşünür, bu vesileyle de doğa bilimlerine öykünen tarih ve insan bilimlerinin gazete haberciliğine çok benzer (*in der Form der zeitungsmäßigen Berichterstattung (Reportage)*) anlatılara dayalı bir "gazete bilimi"ne (*die Zeitungwissenschaft*) dönüştüğünü, bugün Türkiye'de "Sosyal Bilimler" ya da "Edebiyat" Fakültesi diyebileceğimiz, ama o zamanlar Almanya'da hâlâ "Felsefe Fakültesi" (*Philosophische Fakultät*) olarak bilinen akademik birimlerin de bu süreç tamamlandığında iki temel bilimden ibaret olacağını da ekleyiveriyor: gazetebilim ve coğrafya![59]

Sonunda, bilimlerin manipülatif-teknik özü (*machenschaftlich-technische Wesens aller Wissenschaften*) iyice yerleştiğinde

57 »Nicht der Zieg der *Wissenschaft* ist das, was unser 19. Jahrhundert auszeichnet, sondern der Sieg der *Methode* über die Wissenschaft.«, *Der Wille zur Macht*, No. 466. Nietzsche'nin teşhisi Heidegger tarafından sonradan da alıntılanacaktır; örneğin: "Für Eugen Fink zum sechzigsten Geburtstag," (30 März 1966), **Die Grundbegriffe der Metaphysik...**: 368. / **The Fundamental Concepts of Metaphysics...**: 535.

58 Bkz. *Satz 10*, **Beiträge...**: 149.

59 "Sobald daher die »Philosophische Fakultät« einmal entschlossen zu dem ausgebaut wird, was sie jetzt schon ist, werden die Zeitungswissenschaft und die Geographie zu ihren Grundwissenschaften werden." **Beiträge...**: 145-158.

de, doğa bilimleri makine teknolojisinin işleyişinin bir parçası olmakta, insan bilimleri ise şimdiki insan yaşantısını kapsamlı röportajlar halinde tarihsel olarak sürekli yorumlayan, nerdeyse dev bir gazete kompleksine dönüşmektedir. Bu durumda da, bilimsel araştırma ve eğitim yerleri olarak üniversitelerin "kültür dekorasyonu"nun (*Kulturdekoration*) son kalıntıları durumuna indirgenmelerine şaşmamak gerekir.[60]

Teknolojikleşen bilim ile sıkıntı arasındaki yakın bağa değinen kritik pasaja geldiğimizde de Heidegger'in şöyle bir savda bulunuverdiğine tanık oluyoruz:

> "[Günümüzde] 'Bilim' [»*Wissenschaft*«] bilgide [*im Wissen*] sorgulamaya gerek duymayışın güvencesi olmayı sürdürmekte, bu nedenle de sorgulamanın tümüyle yittiği bu çağda sürekli 'en modern' [»*Modernste*«] kalabilmektedir. Bütün erek ve gereksinimler belirlenmiş, bütün araçlar el altında, her tür yararlanım/çıkar sağlama [*Nutzniessung*] mümkün; geriye kalan yalnızca yapılan işlerdeki ince ayar farklılıkların üstesinden gelmek ve [düşün] sonuçlarının (mamûllerinin) mümkün olan en geniş kapsamda ve en kolay yoldan kullanıma geçirilişini sağlayabilmek. Bütün bunlar ve daha nice başka [çabanın] sezmeksizin ve sezme gücünden yoksun, hızla aktığı nihaî gizli hedef ise, bizi saran kazanımlar çemberini dolduran topyekûn bir sıkıntı hali (krş. 1929/30 dersi) –ki bir gün en azından bu durumdan korkacak denli azıcık bilme gücü [*Wissenskraft*] hâlâ kalmış ise bu durumun can sıkıntısı niteliği artık gizlenemeyecek, var-olanların esneyeduran, terkedilmiş Varlığı da [*gähnende Seinsverlassenheit des Seienden*] görünürleşecektir."[61]

Yalnız bilim değil, yukarılarda da değindiğimiz gibi, başka uğraş ve yaşam alan ve kanallarında da aynı durum söz konusuysa eğer –ki korkarım öyle–, çoğumuz "sorun yok, herkesle gelen düğün bayram" deyip geçebiliyoruz. Sahi, modern yaşamı oluşturan tüm toplumsal pratikler aynı yurtsuzluk, yuva-

60 Bkz. *Satz 19 ve 20*, **Beiträge...**: 155.

61 **Beiträge...**: 157.

sızlıktan (*Heimatlosigkeit*) muzdarip ve de durum çözümsüzse, zaten yapılabilecek bir şey yok, ne derdimiz olabilir ki?

O zaman neden hâlâ bu türden yazılar yazıyoruz? Heidegger'e göre ilk biçimiyle yüzeysel 'sürünenzaman' olarak, "var-olan belirli şeyler"le (*diese seienden Dinge*) yaşanan; ikinci biçimiyle, zaman ayırıp memnun kalınan bir ortamda bile bütün bulanıklığıyla yükselerek ensemizde soluğunu hissettiren *Dasein*'ımızın çatlaklarında gezinen sinsi can sıkıntısını örtmenin, başarı ve kazanımlarımızın çizdiği çemberi dolduran o yoğun sis tabakasını göz ardı edişin, örneğin çoğu kez yavan "uzmanca" etkinlikler ve söylemler zinciriyle, en derindeki *arısı*kıntıyla (*die tiefste Langeweile*) yüzleşmekten kaçmak uğruna hep bir savunu hattı geliştirmenin bir parçası mı bu türden çabalar yoksa?[62] Öyle ya da Heidegger'in "bayağı açıkgözlülüğümüz" (*die banale Klugheit*) olarak nitelendirdiği yollarla buradaki aslında "hesaplanamayan zaman" (*die unberechenbare Zeit*) sanki öznelliğin "yanılsaması"ymış (*Schein*) gibi görülüyor bile olsa,[63] tekrar tekrar geri gelip varoluşumuzu değişik biçimlerde kaplayan bu sıkıntının içinde bir sıla özlemi hiç mi barınmıyor?

Kısacası, varoluş kipimizin derin uçurumlarında, dipte bir "köksalınım/temeluyarlık" (*die Grundstimmung*) olarak en yoğun ve dingin haliyle *arı*sıkıntıya bir alan (*Raum*) bırakırsak, 'benim' yanılsamasıyla sahiplendiğimiz öznellik elden gider diye mi korkuyoruz hepimiz, diyelim ki bir ortamda bu yazıyı sunan kişi ve dinleyen ya da okuyan başkaları?

Şimdi bu soruları akılda tutarak, zaman tüketiciliğinin bilgi ve ma'lûmât ile ilişkisine gelebiliriz. Ama hızla değişen, dönüşen gerçekler karşısında ayak direyen, şu eskimiş paspal 'Romantizm'in mirasyedisi meslek ideolojilerinin artık prefabrikleşmiş söylemlerince sürekli üzerleri örtülen bu gibi şeylerle yüz yüze gelmeyi kaç kişi ister ki?

---

62 Krş. **Die Grundbegriffe der Metaphysik**...: 122. / **The Fundamental Concepts of Metaphysics**...: 81-82.

63 **Die Grundbegriffe der Metaphysik**...: 147 / **The Fundamental Concepts of Metaphysics**...: 98.

Öte yandan, buna girişmeyişin de bir bedeli var: hızlı bir koşuşturma; her türden metâ' ve zamanın giderek ivmesi hızlanan tüketimi; bilgi kırıntıları üzerinde bile (kifayetsiz) muhteris bir mülk edinme ve iktidar kurma güdüsü; bir şeylere ulaşıldığında da bu güdünün yerini bıraktığı tatminsizlik ve boşluk; sonunda da bu boşluğu kaplayan ama yüzleşilemeyen sıkıntının faturayı kişiye çıkaran acınası (*pathetic*) süredurumu.

Zamanı parayla aynı kılan pazar tarafından kültürü büyük ölçüde belirlenen Amerikan toplumunda üniversitelere '*knowledge factory*' (bilgi fabrikası) denildiğini anımsayalım. Bir yanda 'bilgi' ile 'enformasyon'u, ma'lûmâtı ayıran ince hat, öte yanda da kuru ve tekdüze araştırma/yazı şablonlarına giderek boyun eğen, *Bildung*'dan, *cultura animi*'den yoksun[64] şimdiki bilimsel 'çalışma' ve üniversite eğitimi düşünüldüğünde, bunun ne kadarı gerçekten 'bilgi'dir, pek emin değilim. Heidegger'in dikkatleri çektiği gibi, çoğu durumda bildiklerimizin yeni kılıklarda 'ileti'si olmaktan öteye gitmeyen, adına 'enformasyon' dedikleri şu bildik sözcüğü '*in-formation*' olarak tirelendirdiğimizde, insanı içinden biçimlendiren, onun egemen çalışma, boş zaman, kültür şablonlarına uymasını pekiştirmeye yönelik bir şey olduğuna çabucak ayarız.

---

64 Bu kavramların tartışması ve öğrenimin 'oyunsuluk' ile yakın bağı konusunda Adorno'nun önceden değindiğimiz yazısı yanında (yukarıda not 38) bkz. Hans-Georg Gadamer, "Die Kultur und das Wort," **Lob der Theorie: Reden und Aufsätze** (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1983): 17-18. [İng.: "Culture and Word," **Praise of Theory: Speeches and Essays**, tr. by Chris Dawson (New Haven: Yale Univ. Press, 1998): 9-10; ayrıca 146, not 25.] Üstelik, Gadamer'in gözünde *Bildung*'un çok önemli bir başka özelliği daha vardır: şeyleri başkalarının gözüyle görmemizi gerektirmesi ve bizi bu önemli hasletle donatması. (120-121) Bunun da ötesinde, *Bildung* ile demokratiklik arasında yavan demokrasi eğitimi reçetelerine sığdırılamayacak ve başkalarının gözüyle görmeyi olanaklı kılan yakın bir ilişki de var. Richard Sennet de demokrasi ile başkalık arasındaki yakın ilişkiyi şöyle dile getiriyor: "Demokrasi kendilerininkinden başka görüşleri gözönünde tutan insanlar varsayar. Aristoteles'in *Politika*'daki görüşü buydu. ..[*synoikismos*]... Bugün 'farklılık' denilince kimlik aklımıza gelir - ırk, toplumsal cinsiyet, ya da sınıf gibi. Aristoteles ise farklılıktan daha fazlasını anlıyordu; buna farklı şeyler yapmakla gelen, birbirine kolayca uymayan çok farklı yolları izlemenin getirdiği deneyimi de katıyordu." Richard Sennett, **The Spaces of Democracy [1998 Raoul Wallenberg Lecture]** (Ann Arbor, Michigan: The University of Michigan, College of Architecture + Urban Planning, 1998): 19.

Oysa, en azından Gadamer'in kültür ve kültürlenmeden (*Bildung*) anladığı öyle mi? Ya içeriklerini boşaltıcı tüm eğilimlere karşın, bu iki sözcükten şunu anlarsak?

> " 'Kültür' sadece 'örgütlenmiş boş zaman' anlamına indirgenemeyecek denli ciddi bir şeydir. Kendi zamanımıza sahip olacak kadar özgür olmadığımıza daha baştan işaret eden bir tümce ne korkunç! Kültür boş zamanımızın örgütlenişi değildir; o insanları birbirine saldırmaktan, dolayısıyla herhangi bir hayvandan daha beter olmaktan alıkoyan yegâne şeydir. Daha beter, diyorum; çünkü hayvanlar, insanların tersine, savaş nedir bilmezler. Kendi benzeriyle topyekûn yoketme noktasına dek savaşan bir başka tür gösterilemez."[65]

'*Knowledge-based*' yani 'bilgili' olmak çer çöpten temizlendiğinde önünde sonunda gelir, 'yurttaşlık' denen toplumsal haslete dayanır.[66] Kant'ın "Aydınlanma nedir?" (*Was ist Aufklärung?*) sorusuna getirdiği ince yanıtta olduğu gibi, bu da salt bir bilgilenim meselesi olmaktan çok, bir istenç/ahlâk, bir cüret, cesaret meselesi olarak dikilir karşımıza. Kendim bunu her zaman başardım mı, emin olmamakla birlikte, şunu bildiğimi söyleyebilirim: enformasyona yani ma'lûmâta –ki zaten çoğu kez malûm-u ilâmın yani herkesin bildiğinin yeni görünüşler altında tekrarından başka nedir ki ma'lûmât– fazlasıyla batmış olmamızdan (*information overspill*), bu nedenle de

---

65 »So ernst ist es mit der Kultur, daß sie nicht Freizeitgestaltung meint - was für ein schreckliches Wort, ein Wort, das schon anzeigt, daß man für die freie Zeit nicht frei genug ist. Kultur ist nicht das, was die Freizeit gestaltet, sondern Kultur ist das, was die Menschen daran zu hindern vermag, übereinander herzufallen und schlimmer zu sein als irgendein Tier. Schlimmer. Denn Tiere kennen nicht, wie die Menschen, den Krieg, d. h. das Kämpfen gegen Artgenossen bis zur Vernichtung.« Hans-Georg Gadamer, "Die Kultur und das Wort," **Lob der Theorie**:...: 19. / "Culture and Word," **Praise of Theory**: ...: 10 [sözcüklerin altını ben çizdim].

66 Bkz. Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Tekno-bilim Pazarında 'Bilgi' Üzerine Bazı Aykırı Görüşler" **Uluslararası Bilim, Teknoloji ve Toplum Sempozyumu / Science, Technology and Society International Symposium, 14-15 Nisan/ April 1999**, der. Hacer Ansal & Deniz Çalışır (İstanbul: İstanbul Teknik University/Institute of Social Sciences, 1999): 169-173. Değişik bir versiyonu için bkz. bu seçkinin ilk cildi.

'yönsüzleşmişlik'ten (*disorientation*) yakınılıyor, ama özellikle sanat alanında başka bazılarınca da modern insanın bu çaresizlik durumundan nerdeyse bir faziletmiş gibi söz edilerek, 'yönsüzlük' göklere çıkarılmaktaydı yakın zamanlarda.

Heimatlosigkeit birden karşımıza çıktı burada da. Bir başka deyişle, çağdaş insana ağırlıkla görsel ortamlar (*media*) aracılığıyla o denli eksik ve çok azı doğru, yalan yanlış ma'lûmât pompalanıyor ki, çoğu durumda hiç de masum olmayan telkinlerde gizlice bulunan ma'lûmâta batarak yönünü yitirmemek nerdeyse olanaksız. Böyle olunca da, yönümüzü belirlemede bağımsız istenç ve düşün gücünü harekete geçirmek güçleşiyor. Çünkü bizden istenen, artık her metâ' gibi alınır satılır bir şey diye düşünülen ve düşündürtülen enformasyonu sorgusuz sualsiz, kısa zamanda ve en hızlı biçimde tüketmemiz ve kâr haddini maksimize etmeye uyarlı oldukları zannıyla –zavallılar!– dayatılan şablonlar içinden yeniden talep etmemiz. Olur olmaz her çer çöpün bile 'uzman'ı kesilenler de –yüce Tanrı bizleri uzmanların istilâsından korusun!– hatta genelde kendi usunun bağımsız sahibi sanılan 'kültürlüler,' 'okumuşlar' da her tür 'ma'lûmât' pazarında bu tüketimin hızlanmasına, değişen ölçülerde, bilir bilmez katkıda bulunuyorlar.

Adorno bir yazısında, metâ'lar dolaşımının elegelmez ama asıl ve gizli "Özne" sıfatıyla her yerde her şeye egemen olmaya başladığı ve kendi istençlerine sahip 'özne'ler oldukları yanılsamasıyla ot gibi yaşatılan kentsoylu dünyası bireylerini nerdeyse her tür muameleye lâyık 'nesne'lere indirgediği şu modern zamanlarda (*die Neuzeit*) onsekizinci yüzyıl Alman tabağı »*Kultur*« ve »*Bildung*« sözcüklerinin başına ne geldiğini tartışıyordu. Onun deyişiyle, devlet ve millete yararlı evlât olarak yetişmek ve en başta özkültürü olarak kurgulanan kurallar ve değerler dünyasına ters düşmeyecek şekilde kültürlenmek diye betimlenebilecek *Bildung* ideali, *Kultur*'un bile metâ'lar dolaşımının sürekli ivme kazanışına koşutluk içinde endüstriyel imalâta, değişim-değerlerine indirgendiği bir dönemde çabucak erozyona uğrayarak *Halbbildung*'a dönüşmüştür (bu sözcüğü 'yarı-okumuşluk,' 'çeyrek-kültürlülük' olarak çevirmemiz

mümkündür). Adorno'nun anlamlı ifadesiyle, "yarı-okumuşluk, metâ' fetişizminin pençesine düşmüş Tindir."[67]

Kolay tahmin edilebileceği gibi, yekpâre düşünülüp onca retorikle yukarıdan yerleştirilmeye çalışılan 'Kültür'ün, bu hızlı devinimde kısa sürede altının oyulup parçalanmaya uğradığı, şimdilerde de 'şirket kültürü,' 'spor kültürü,' 'pop kültürü,' 'mafya kültürü,' vb.ye dönüştüğü bir gerçek. Yukarıda da değinildiği gibi, *Kultur* ve *Bildung* yavansöylemlerden arındırılmış 'farklılık' ve 'demokrasi' anlayışlarıyla iç içe işlemediği sürece, modern birey ister baş edemediği toplumsal güçlere teslim olarak ince pazarlama strateji ve taktikleriyle kendisine dayatılan kaba tüketim kalıplarına uysun, ister kültür metâ'larının inceltilmiş tüketim kiplerini yakından izlesin, bu ikisi arasında esasta bir fark yoktur. Bu noktada, kültür metâ'larının tüketiliş biçimini büyük ölçüde belirleyenler arasında, her tür kültür 'uzmanı' yanında, eski bilgin'in yerine hızla geçmekte olan 'araştırmacı' (*researcher, Forscher*) tipinin de bulunduğunu unutmamalıyız. Üstelik ters bir örnek olarak, akademik yaşamın kamu alanını (*res publica*) giderek tekeline alan kitle iletişim araçlarıyla, medya ile iktidar ve çıkarlar üzerine kurulu yakın bir oynaşmaya girmesi, 'aydınlanma'nın ne denli, geride bırakılamayacak ve bitmeyen bir mücadele olduğunu bir kez daha hatırlatıyor bizlere.[68]

---

67 »Halbbildung ist der vom Fetischcharakter der Ware ergriffene Geist.« Theodor W. Adorno, "Theorie der Halbbildung, [1959]," **Soziologische Schriften I** (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979): 93-121. / "The Theory of Pseudo-Culture," **Telos**, No. 95 [XXVI/1] (Spring 1993): 15-38; sözkonusu alıntı için bkz. Alm. 108./ İng. 28.

68 Akademik dünya ile medya dünyası birbirine karşıt homojen bloklar oluşturmazlar elbette. Burada baskın duruma geçme eğilimi gösteren bir gelişmeden söz ediyoruz yalnızca. Buna salt Türkiye'den değil, belki de en başta Batı'dan örnekler her zaman getirilebilir. Jacques Derrida'nın geçmişte günümüzün Aydınlanması ve kendi adına "Wolin-NYRB-Sheehan" olarak nitelediği karma çıkar bloğuyla çatışmak zorunda bırakılması, hem bu işleyiş hem de ona direnişi simgeleyen tipik bir örnektir; ayrıntılar için bkz. J. Derrida, "The Work of Intellectuals and the Press (The Bad Example: How the *New York Review of Books* and Company Do Business)," **Points...: Interviews, 1974-1994**, Intro. by Elizabeth Weber, tr. by Peggy Kamuf (Stanford: Stanford Univ. Press, 1995): 422-454.

Madem ki Heidegger'den epey bir yararlandık, öğrencisi Gadamer'in o ünlü *Was ist Metaphysik?*'in ilk haliyle kısa zamanda Japonca ve Türkçeye çevrilişi hakkında 1978 yılında şu yazdıklarına da yer vermeden bitirmeyelim yazımızı; çünkü *Bildung*'un henüz yarımlanmadığı bir dönemin Türkiye'sinde karınca kararınca çabaları besleyen tinin "aydınlanma"yla birlikte arkada kalmadığına, tam tersine önümüzde durduğuna bir örnek oluşturabilir:

> " '*Varlık ve Zaman*'ın çevirilerinin kitabın yayınlanışını hemen izlememesi eserin kalınlığından ötürü açık; ama 'Metafizik Nedir?' konuşmasının o denli coşkun ve yaygın bir yankı bulması basitçe geçiştirilemez. Özellikle hemen Japonca ve ardından Türkçe çevirilerinin çıkmış olması, bu çevirilerin Avrupa'nın Hıristiyan diller alanı ötesine geçmiş olmaları nedeniyle bize bir şey anlatıyor. Açıktır ki, Heidegger'in metafizik ötesini düşünme yeteneği, Yunan-Hıristiyan metafiziğinin verili temel bir ardalan oluşturmadığı ama söylediklerini kabule özellikle hazır bölgelere ulaşmış bulunuyordu."[69]

69 »Gewiß konnte eine Übersetzung von >Sein und Zeit< schon wegen des Umfangs dieses Werkes nicht ebenso schnell erfolgen. Aber daß die Vorlesung >Was ist Metaphysik?< eine ganz besonders stürmische und weite Resonanz fand, ist doch nicht zu verkennen. Inbesondere die Tatsache der frühen Übersetzung ins Japanische und dann auch noch ins Türkische, die beide über den christlichen Sprachenkreis Europas inausreichen, hat etwas zu sagen. Heideggers hinausdenken über die Metaphysik stößt offenbar dort, wo die griechisch-christliche Metaphysik nicht den selbstverständlichen und tragenden Hintergrund bildet, auf besondere Bereitschaft.«, Hans-Georg Gadamer, »Was ist Metaphysik?«, **Gesammelte Werke, Band 3 [Neuere Philosophie I: Hegel-Husserl-Heidegger]** (Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1987): 209. [İng.: "What is Metaphysics?," **Heidegger's Ways**, tr. by John W. Stanley, Intro. by Dennis J. Schmidt (Albany: State University of New York Press, 1994): 45. altını ben çizdim.] Gadamer'in sözünü ettiği çeviri büyük olasılıkla, görebildiğim ve M(ustafa) Ş(ekip) [Tunç]'un "vaktile Suud Kemal [Yetkin]le birlikte yapmış" oldukları "bu tercümeyi tashih ederek yeniden neşretmek imkânı"ndan başta söz ettiği, »Was ist Metaphysik?« çevirisi olsa gerek. [bkz. "Metafizik nedir?" [1933], [İstanbul Üniv. Edebiyat Fakültesi] **Felsefe Semineri Dergisi**, I (İstanbul: Türkiye Basımevi, 1939): 187-202.] – ki yakınlarda kitapçık olarak aynen yeniden basıldı. Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. H. Ünal Nalbantoğlu, "Nietzsche ve Heidegger Türkçenin Evinde: farklı dilde aynı metafizik," **Toplum ve Bilim**, 98 (Güz 2003): 82-103.

Bu türden çabaların sürdürülmediği yerde, hazırlop klişelerle dolu açıkgöz bir dünyada edilgen bir sürü bireyine dönüştürülen kişi, "gerçekten benim" diyebileceği kendi zamanını üretme gücü elinden alınan, zamanı da tükettiği her metâ' gibi hoyratça harcayagiden, üstelik bir de hiç zamanı olmadığından sürekli yakınan bir istatistik sayıdır yalnızca. Böyle birinin kendini kültürlü kılma çabası da şıpsevdiliği, ayran gönüllülüğü daha bir besleyen "hiç okumaya vaktim yok"lu şablonlara oturtulduğundan, bu yarım-yamalak girişimin evsizlik ve barınaksızlığa, sonunda onmaz bir 'sıla özlemi'ne hatırı sayılır katkıda bulunduğunu söyleyebiliriz. Başta da belirttiğimiz gibi, bu durum 'kişi'leşemeyen 'sürü' bireyini sıkıntısızca kendi "özgür zaman"ını (*die freie Zeit*) üreterek "keyif zaman"a (*die Muße*) çevirmekten alıkoyar.[70] Üstelik "sezen"usunu (*die*

70 Gadamer de o yetkin olduğu denli sıcak biçemiyle, şablonlu "boş zaman" (*die Freizeit*) ile "özgür zaman" (*die freie Zeit*) [giderek de "keyif zaman" (*die Muße*)] arasındaki farkı şöyle hatırlatmamış mıydı bizlere: "Burada iki temel zaman deneyimi sözkonusudur. Bildiğimiz sıradan ve pragmatik zaman bağlamında 'bir şeye vaktimiz olduğundan' dem vururuz. Bu zaman elimizin altındadır; bölünebilir; sahip olduğumuz ya da olmadığımız, ya da en azından sahip olmadığımızı sandığımız zamandır. Zamansal yapısı söz konusu olduğunda böylesi zaman boştur ve doldurulması gerekmektedir. Sıkıntı bu tür boş zamanın aşırı uçta bir örneğidir. Sıkıldığımızda ıstıraplı burdalığıyla niteliksiz ve biteviye tekrarlanan zaman akışının deneyimi içindeyizdir. Sıkıntının boşluğu karşısında duran ise farklı, sürekli yapacak çok şeyimiz olup da hiç yeterli zamanımızın olmadığı aceleci koşuşturmaya özgü bir boşluktur. Planlarımız olduğunda, zamanı beklememiz gereken 'doğru zaman/an' ya da bir işi bitirmek için daha fazlasına gereksindiğimiz zaman/süre olarak yaşarız. İşte bu iki karşıt uç, yani koşuşturma ve sıkıntının zamanı temsil ediş biçimleri temelde aynıdır: ya zamanı bir şeylerle doldurmaktayızdır ya da yapacak bir iş yoktur. Her iki deneyimde de zamanın kendi hakkı verilmez ve 'harcanması' gereken bir şey gibi yaşanır. Ama bunların yanında büsbütün başka bir zaman deneyimi daha vardır ki, şenlik ve sanat çalışmasına özgü zamanla derinden ilişkili olduğunu düşünürüm. Doldurulması gereken içi boş zamanın tam karşıtı olan bu zamanı 'doyumlu' ya da 'özerk' zaman olarak nitelemeyi öneriyorum. [»Es scheint zwei Grunderfahrungen von Zeit zu geben, um die es sie hier handelt. Die normale pragmatische Erfahrung von Zeit ist >Zeit für etwas<, d. h. die Zeit, über die man disponiert, die man sie einteilt, die man hat oder nicht hat oder nicht zu haben meint. Es ist ihrer Struktur nach >leere< Zeit, etwas, was man haben muß, um etwas hineinzufüllen. Extremes Beispiel der Erfahrung dieser leere der Zeit ist die Langweile. Da wird Zeit gewissermaßen in ihrem gesichtslosen Wiederholungsrhythmus als eine guälende Präsenz erfahren. Gegenüber der Leere der Langeweile steht die andere

Intellect) çarpıtmakla kalmaz, duyumsal yaşamını da bozmaya başlar.

Bol sıkıntı ve tasa yüklü böyle bir dildünyada bu bireyin "benliksiz bir beni korumak"tan başka çaresi kalmadığını öne süren Adorno (»*Der Halbgebildete betreibt Selbsterhaltung ohne Selbst*«) pek de yanlış olmasa gerek. Akademik yaşamda bile, böylelerinin payına düşen de dünyaya karşı genel bir içerlemeyle (*ressentiment*), sevmeksizin yapılan, ağır sıkıntı yüklü çalışmalardan ibaret. Ne denebilir ki böylesi bir 'hiçlikçilik' karşısında?

Neyse ki, hızlı günün *arcadia*'sında kaplumbağayla salınanlar yok. Ya böyle bir bengidönüş gerçekleşseydi? O gece göreceğiniz kâbusu hayâl edin bir. Düşünüyorum da... 'Hiç' walla.

Leere der Geschäftigkeit, d. h. nie Zeit zu haben und immerfort etwas vorzuhaben. Etwas vorhaben erscheint hier als die Weise, in welcher Zeit erfahren wird als die, die dazu notwendig ist oder für die man den rechten Augenblick erwarten muß. Die Extreme der Langeweile und der Betriebsamkeit visieren Zeit in der gleichen Weise an: als etwas, das mit nichts oder mit etwas >ausgefüllt< ist. Zeit ist hier als das erfahren, was >vertrieben< werden muß oder vertrieben ist. Zeit ist hier nicht als erfahren. –Daneben gibt es eine ganz andere Erfahrung von Zeit, und sie scheint mir sowohl mit der des Festes wie mit der der Kunst aufs tiefste verwandt. Ich möchte sie, im Unterschied zu der auszufüllenden leeren Zeit, die erfüllte Zeit oder auch die Eigenzeit nennen.«.] " Hans-Georg Gadamer, »Die Aktualität des Schönen: Kunst als Spiel, Symbol und Fest« (1974), **Gesammelte Werke, Band 8: Ästhetik und Poetik I, Kunst als Aussage** (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1993): 132. / "The Relevance of the Beautiful: Art as play, symbol, and festival" **The Relevance of the Beautiful and Other Essays**, tr. by Nicholas Walker, ed. and intro. by Robert Bernasconi (Cambridge: Cambridge University Press, 1986: 41-42.

Siegfried Kracauer ve 'sıkıntı'*

Siegfried Kracauer'in sosyoloji, felsefe ve sinema kuramı üzerine yazdıklarının Türkiye'de belki de çok dar bir okur çevresi, belki de onun üzerine yazdığı konularla ilgilenen sınırlı sayıda kişi dışında kalan çoğunlukça pek bilindiğini sanmıyorum. Erken dönemden başlayarak Adorno'yla, özellikle Almanya'dan ayrılıp Paris'te sürgündeyken de Walter Benjamin ile sıkı ilişkileri olduğu bilinen bu önemli düşün insanının hakkı uzun yıllarını geçirdiği A.B.D.'de bile ancak 1970'lerin ortalarından başlayarak –o da ayağını sürüyerek– verilmeye başlandı. Bu 'Giriş' yazısına neden olan çeviriden de sezilebileceği gibi, Kracauer'in sonradan sinema kuramına yaptığı önemli katkıların[1] kökleri onun 1920'lerin Weimar Almanya'sında serpilen "kitle kültürü"nün varoluş düzeyine ilişkin keskin 'optik' gözlemlerinde ve zengin sözcük oyunlu

(*) "Siegfried Kracauer'in 'Sıkıntı' yazısı için" başlığıyla Kracauer'in Almanca'dan çevrilerek, **Defter**, dergisinde [No.45 (Kış 2002)]yayımlanan 'Sıkıntı' yazısına giriş olarak hazırlanan deneme. Eldeki seçki için yeniden gözden geçirilmiştir.

1 Kracauer'in bu alandaki belli başlı yapıtları arasında 1947'de sürgündeyken basılan *Caligari'den Hitler'e: Alman Sinemasının Psikolojik Bir Tarihi* [**From Caligari to Hitler: A Psychological History of German Film** (Princeton: Princeton Univ. Press, 1947)] ve bundan onüç yıl sonra çıkan *Sinema Kuramı* [**Theory of Film** (New York: Oxford Univ. Press, 1960)] sayılabilir.

betimlemelerinde yatmaktadır. Sanırım, 'optik'liğe ve açık/kapalı 'mekân' metaforlarına yazılarında fazlaca yer ayırıyor olmasında, yüksek eğitimini aldığı ama kısa sürede meslek olarak yürütmekten vazgeçtiği mimarlık ve mühendislik deneyiminin katkısı bulunduğu yadsınamaz.[2] Bir tür otobiyografik roman olarak kaleme aldığı *Ginster*'de (1928) yazılanlara bakılırsa, Simmel ile bir tez yazma olanağını teperek 1915'de işlenmiş demir konulu bir doktora yazdığı, ardından da 1920'ye dek pratikte mimarlığı sürdürürken mutsuz bir dönem geçirdiği anlaşılıyor.[3]

---

2 Mekânla ilgili, orijinaline henüz ulaşamadığım Kracauer'in iş bulma ofislerinin mimarisine ilişkin bir yazısında yazdıklarını ikinci elden veriyorum: "Her tipik mekân, *bilincin bozucu müdahalesi olmaksızın* gene o mekânda dışavuran tipik toplumsal ilişkilerce yaratılmıştır. Bilincin ihmal ettiği, genelde gözden kaçırdığı her şey öylesi mekânların inşasında yer alır. Mekân oluşturan yapılar toplumun düşleridirler. Bu mekânların şifresinin çözüldüğü her zaman, toplumsal gerçekliğin temeli de ortaya çıkarılmış olmaktadır." **The Mass Ornament: Weimar Essays**, tr. by Thomas Y. Levin (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995): Çevirenin önsözü, s. 29-30; 1930 tarihli asıl kaynak için şimdilik bkz. s. 353, Not. 59 [özgün kaynak: »Über Arbeitsnachweise: Konstruktion eines Raumes«, **Schriften**, ed. I. Mülder-Bach (Frankfurt: Suhrkamp, 1990), V/2: 185-192]. Adorno'nun Kracauer'le ilgili ilginç bir değerlendirmesine de burada yer vermek gerekir: "Her ne kadar Kracauer uğraşı mimarlıkla bağını daha gençliğinde koparmak istediyse de, mimarlığın gerektirdiği görsele tanınan öncelik onda yüceltilmiş biçimde süregitti. Onun türü düşünsellikte gösterişçi bir içgüdücülük yoktur, ama açık seçik görme fazlasıyla mevcuttur. [»So wenig der Reifende mit seinem métier, der Architektur, zu tun haben mochte, der Primat des Optischen, den diese verlangt, blieb, vergeistigt, ihm erhalten. Seine Art Intellektualität hat nichts vom hochtrabenden Intuitionismus, viel von nüchternen sehen«]." »Der wunderliche Realist: Über Siegfried Kracauer«, **Noten zur Literatur**, Vol. III (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981 [1974]): 392. [İng.: "The Curious Realist: On Siegfried Kracauer," **Notes to Literature**, Vol. III, tr. by Shierry Weber Nicholsen (New York: Columbia University Press, 1992): 61.] Bu yönlerin konulaştırılarak günümüz için geçerliğinin tartışıldığı şu iki çalışmaya ayrıca bkz. David Frisby, **Fragments of Modernity: Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin** (Cambridge: Polity Press, 1985): 109-186; Anthony Vidler, "Agoraphobia: Spatial Estrangement in Georg Simmel and Siegfried Kracauer," **New German Critique**, No. 54 (Fall 1991): 31-45.

3 Frisby, **Fragments of Modernity...**: 111; tezin tam başlığı için bkz. s. 286, not 16. Adorno'nun *Ginster*'i Aydınlanma'ya özgü bir *genre* olan *roman philosophique*'in yeni görünüşü olarak değerlendirmesi için bkz. »Der wunderliche Realist: Über Siegfried Kracauer«: 401-2. / "The Curious Realist: On Siegfried Kracauer,": 69-70.

Kracauer bu yıllardan başlayarak Almanya'daki baskıcı koşulların zorlamasıyla işinden ayrılıp ülkesini terk edene dek (1933) ülkenin en önemli liberal yayın organı *Frankfurter Zeitung* gazetesinin, aşağı yukarı kültür sayfası ya da eki denebilecek *feuilleton*'undan sorumluydu. Bu sürede kendi adı, takma ad ya da anonim kaleme aldığı ve gazeteciliğin ötesine geçen iki bini aşkın yazı, özellikle de sonradan *Memurlar [Beyaz-Yakalılar]*[4] başlıklı öncü kitaba dönüşen gazete yazıları onun ne denli üretken biri olduğunun göstergesi. Belirtmeden geçmeyelim, sonradan iyice yerleşecek "gerçekliğin bir kurgu olduğu" yolundaki ifade bu kitaptandır.

Ama modernlik ve kitle kültürünün günümüzde gittikçe yaslandığı 'görselliğin' hem toplumsal olayları inceleme yöntem ve tekniği hem de kendi üslûbunun bir parçası olarak hemen bütün yazılarında öne çıkıyor olması onu, Berlin'den hocası Simmel, iki kez tanıttığı *Roman Kuramı*'nın yazarı genç Lukács ya da yakın ilişkiye girdiği Adorno, Horkheimer ve Benjamin gibi düşünürler yanında ikinci sıraya itmiyor. Tam tersine, varoluşsal düzeydeki görüngülerin (*phenomena*) üstüne giderken soyut kavramları yardımına çağırmasa da, ele aldığı her konuyu etkilendiği Simmel'inkine benzer biçimde tıpkı bir izlenimci ressam gibi resmedişi ve okurun düşün ufkunu zorlayarak açan derin 'sezgileri'[5] Kracauer'in kendine özgü yazınını daha da değerli kılıyor. Başkalarınca kendisine "Marx'ı çalıştıktan sonra bile yalnız bir kurt gibi" (Adorno) ya da "yalnız biri...[ortamdan] memnun olmayan, ama lider de

---

4 İlk kez 1930'da kendi dilinde çıkan bu kitabın İngilizce çevirisi ancak çok yakın tarihlidir; bkz. Siegfried Kracauer, **The Salaried Masses: Duty and Distraction in Weimar Germany** [aslı: *Die Angestellten. Aus dem neuesten Deutschland*, 1930; yeniden baskı, 1971], tr. by Quintin Hoare (London: Verso, 1998). Aynı yazarın çevirdiğimiz "Sıkıntı"nın da aralarında yer aldığı Weimar dönemi yazılarından kendi yaptığı bir derleme için bkz. **The Mass Ornament: Weimar Essays** [orijinali: *Das Ornament der Masse: Essays*, 1963, yeniden baskı 1977], tr. by Thomas Y. Levin (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995).

5 Bu noktada Türkiye'de, bilimsel yazın alanında "sezgi"nin özellikle işin başı ve ortasındaki önem ve ebelik görevine açıkça dikkati çeken Yalçın Küçük'ü anımsamadan geçemeyiz.

değil" (Benjamin) gibi nitelikler atfedilen Kracauer, Lukács'ın "aşkın yurtsuzluk" kavramını bizzat yaşayarak da yeni yönlere çekebilmiş bir düşünür. Onun bir yazısına da başlık olan "bekleyenler"i [*die Wartenden*] ile Benjamin'in "umutsuzların umudu" arasındaki yakınlığı sezenusumuzda duymamak olanaksız. Weimar çalışmalarından derledikleri üzerine yazanların altını doğru çizdiği gibi, kendisi savaş ertesi Avrupasında "kitle toplumu"nun varoluş düzeyindeki şeyler ve ilişkilerin envanterini yaparken bilerek yüzeyde, dış cephede kalmayı seçmiş, ama bunu günümüzün bazı postmodernleri gibi yüzeyselliğe düşmeksizin başarıyla bir zaman diliminin anatomisine dönüştürmüş bir yalnız adam. Bu tür *feuilleton* yazılarından oluşturduğu derlemeye verdiği oynak anlamlı başlık [*Das Ornament der Masse*] esasta, yükselen "kitle toplumu"ndaki kitlenin bizzat kendisinin sermaye egemenliğinin bezemesi, süslemesi olduğunu imler. Bu gerçek bir bakıma onun "temâşâ toplumu" [*society of spectacle*] üzerine tartışmaların bir erken öncüsü olduğunu bile düşünmemize yol açıyor. Yazılarındaki bu türden yönelimler düşünüldüğünde, onda eleştirilen "parçalanmış" ve "dağıtık" düşünceye karşın, Frankfurt kuramcılarının "kültür endüstrisi" kavramına bile öncülük ettiğini söyleyemez miyiz?[6]

Hepsinden önemlisi, tüm bu süsleme, bezeme niteliğiyle "kitle toplumu"nun sermayenin nesnesi durumuna indirgenişinin gerçek bir demokrasiden de fersah fersah uzak bir sürü zihniyetiyle birlikte gittiğinin de tümüyle bilincindedir Kracauer. Salt küçük örnekler üzerinden giderek (örneğin, sulusepken [*groteske; burlesque*] komediler, '*dissimulation*' mekânları olarak otel lobileri, ya da sinema meraklısı tezgâhtar kızlar) kit-

6 Adorno bir geç dönem yazısında benzer biçimde şöyle demekteydi: "Kitlelere uyum göstermeden güçlükle varolabilen kültür endüstrisi için kitleler gene de bir ölçü değil, tersine kendi ideolojisidir. [»Die Massen sind nicht das maß sondern die Ideologie der Kulturindustrie, so wenig diese auch existieren könnte, wofern sie nicht den Massen sich anpaßte.«]" »Résumé über Kulturindustrie«, Theodor W. Adorno, **Kulturkritik und Gesellschaft I**, [**Ohne Leitbild: Parva Aesthetica**] (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1997): 337. [İng.: "Culture Industry Reconsidered," **New German Critique**, No. 6 (Fall 1975): 12.]

le kültürünün şifresini çözmekle kendini sınırlamayarak, antidemokratik eğilimlerin gerçekte zamanının Almanya'sındaki beyaz-yakalı kitlelerin güvencesiz toplumsal konumunda ve ideolojik kayganlığında yattığını bütün somutluğuyla gösterir. Bu gibi gizlenen eğilimler düşünüldüğünde, geç kapitalizme özgü tekdüze kitle kültürünün ilk elde önemsiz görülebilecek yüzeydeki dışavurumlarını, onun dış cephesinin detaylarını yakından incelemek, bu tarihsel dönemin önemini belirlemede çok daha öğretici olabilmektedir. Sosyolojinin bilimselliği üzerine bir yapıtı da [*Soziologie als Wissenschaft*, 1922] bulunan Kracauer'in kavramsal yoğunluk ve titizlikten uzak olduğunu öne sürmek bu nedenle biraz zor.

Bunlar düşünüldüğünde, müzikologluktan sosyologluğa geçmesinde etkin olduğu Adorno tarafından Kracauer'in yetmiş beş yaşı vesilesiyle kaleme alınan "Tuhaf Gerçekçi" [»Der wunderliche Realist«] başlıklı yazıdaki bazı sert yargılamalara insan pek katılamıyor. Gençken Kant'ın *Arı [Kuramsal] Usun Eleştirisi*'ni [*Kritik der reinen Vernunft*] düzenli okuduklarını ve Kant'taki önemli bir karşıtlığa dikkatini ilk çekenin Kracauer olduğunu itiraf eden Adorno'nun Kracauer'i de kızdırdığını[7] öğrendiğimiz yazısında arkadaşının düşüncesini '*autodidakt*,' 'amatör,' 'görselliği çocukluk-oyun saplantısında yatan' vb. nitelemeleri yanında, şöyle bir değerlendirmede bulunması da biraz tuhaf kaçmıyor mu?

> "Kracauer Berlin'deki siyasi yıllarında bir kere kendiyle dalga geçercesine, öncü müfrezenin [*Avantgarde*] artçısı [*Derrière-regarde*] olduğunu söyleyivermişti. Ne var ki bu durum ne öncüden kopmayla ne de onu anlamakla sonuçlandı. Yakınlarda yaptığımız kapsamlı bir sohbette Kracauer'in bana karşı çıkarak, dayanışma kavramına [*Begriff der Solidarität*] fazla önem

7 İki eski arkadaş arasında bu ve başka konularda yüze vuran görüş ayrılıkları için ayrıca bkz. Kracauer'in yayınlanmamış yazılarından oluşan ve henüz tümüyle açılmamış düşün terekesi (*Nachlass*) arasında 12 Ağustos 1960 tarihli memorandumdan Martin Jay'in naklettiği kısımlar: "Adorno and Kracauer: Notes on a Troubled Friendship," **Permanent Exiles: Essays on the Intellectual Migration from Germany to America** (New York: Columbia Univ. Press, 1986) içinde: 217-36; özellikle 226-32.

atfetmeyişini anımsarım. Ama onun inatla yapıştığı katışıksız bireyselliğin [*pure Individualität*] maskesi [kişinin] kendiyle düşünüme girildiğinde [*in ihrer Selbstreflexion*] hemen düşer. Varoluşsal [olan] felsefeden kaçtığında palyaçoluğa dönüşür [*Der Philosophie ausweichend, wird das Existenzielle sich zur Clownerie*]; bu ise Brecht'in şu eksantrik dizesinden [*Exzentrikvers*] pek de uzak değildir: 'Bende yaslanabileceğin birini bulamazsın.' [*In mihr habt ihr einen, auf den könnt ihr nicht bauen*] Kracauer bireyi nasıl anladığını Chaplin'e yükleyerek, onun bir delikten ibaret olduğunu söylemişti. [*er sei ein Loch*] Böylece tek başına birey varoluşun yerini alarak *imago*'ya [*Privatmann als imago*], fikirlerin taşıyıcısı Sokratesvari bir çatlağa [*Sokratische Sonderling als Ideenträger*], yaygın kabullenilmiş evrensel ölçüler için bir baş ağrısına dönüşmüş oluyordu."[8]

Elbette Adorno'nun aynı yazıda belirttiği gibi, *principium individuationis*, ne denli içinde yaşanılan topluma karşı çıkmak için tutunulan bir ilke olursa olsun, aslında aynı toplumun (yani yaşadığımız kentsoylu toplumunun) en has ilkesidir de.

* * *

Kracauer'in "Sıkıntı" [*Langeweile*] başlığını taşıyan kısacık yazısına dönecek olursak: yazı bir çok düşünce yapıtının üretildiği canlı bir kültürel ortama sahne olmuş Weimar dönemin-

---

8 »Der wunderliche Realist: Über Siegfried Kracauer«: 393. / "The Curious Realist: On Siegfried Kracauer": 62-63. Ama aynı süreçler, konjonktürler, olaylar içinde yaşayıp da yıllar sonra Weimar dönemini Karl Mannheim'ın yaptığı gibi Perikles Atinasına benzetmek yerine, Marlene Dietrich çağı, o dönemin düşün ürünlerini ise parlak başarısızlıklar ve birinci sınıf vasatlıklar spektrumu olarak niteleyenler de vardır. Bu sert değerlendirmeden Frankfurt Okulu da özel kendi payını almaktadır. Örneğin, kendi de bir sürgün olan Prof. Henry Pachter'in Martin Jay tarafından aktarılan konuşma ve mektuplarında bu gruba kendine özgü ('tuhaf') bir çokbilmişlik atfetmesi, Horkheimer'i de Adorno'nun gerçek yeteneklerini yanlış yönlendirmiş olan, çarpıcı görünse de merkezsiz ve dağıtık felsefesi olan bir 'guru'ya benzetmesi ilginç. Pachter'in bence çok daha önemli bir değerlendirmesi ise, Herbert Marcuse'nin sonraki başarısını Frankfurt Enstitüsü'nün felsefesine değil, onun gençlik dönemini belirleyen 'varoluşsal kaynaklar'a [!] bağlıyor olmasıdır. Martin Jay, "Remembering Henry Pachter," **Permanent Exiles**: 258-59.

den kalma ve 1924 tarihli. *Defter* dergisinde daha önce yayımlanan bir yazımda[9] yer verdiğim Heidegger'in bir 1929-30 der-

9 Yazının elden geçerek genişletilmiş bir versiyonu seçkinin bu cildinde yer almaktadır. Önceki versiyon için bkz. "Teknoloji, Sıkıntı ve Öteki Şeyler," **Defter**, No. 42 (Kış 2001): 53-79; özellikle s. 54, Not 4. İlginç bir rastlantı olarak, yazı **Defter**'de çıktıktan yaklaşık 6-7 ay sonra, kalburüstü Fransız dergilerinden **Magazine littéraire**'de [No. 400 (Juillet-Aout 2001): 16-59] "sıkıntı" üzerine "Éloge de l'ennui: un mal nécessaire" başlıklı bir dosyanın yayınlandığını Dr. Ali Ergur'un iletisi ve ardından gönderdiği kopyadan öğrenmiş bulunuyorum. Bu sevindirici raslantı aynı *Zeitgeist*'ın Türkiye ya da Fransa düşünceleri güdüyor olmasından mıdır, bilemem; ama 'Batı' denilen kurguda güncelleşen konularda yazılanlara boynu bükük öykünmek yerine, '*chic*' gündemlerden bağımsız, bir konuyu dert edinerek çalışmanın, üzerine yazıp yayınladıktan sonra da böyle bir sürprizle karşılaşmanın kişisel bir keyfe yol açtığını yadsımayacağım. **Magazine littéraire**'deki dosyada Frédéric de Towarnicki'nin "Heidegger: Les resources de l'ennui profound" başlıklı yazısı tek sayfalık (s. 45) ve Heidegger'in bu konuda yazdıklarıyla bir ön tanışmadan ibaret. Aynı dosyada Chantal Labre'ın "Sénèque: Le mal sans nom" başlıklı yazısında ise (ss. 20-22) Romalı Stoik düşünür Seneca'nın, kayıtsız bıkmışlık (*lassitude blasée*), can sıkıntısı, ruh çöküntüsü, yaşamdan yılmışlık, bıkkınlık ve kızgınlıktan (*dégoûté de vivre; taedium vitae*) dem vurduğu Lucilius'a mektuplarında yazılanların günümüz için hemen hemen bir öncü sayılabileceği belirtiliyor. *Taedium vitae* sözcüğünün geçtiği bağlamdaki tartışmaya bir örnek olarak Örneğin para 22'den: "Epicurus, ölüme can atanlar kadar, ölümden korkanları da kınar, der ki: 'Yaşamdan bıkıp ölüme koşmak budalaca bir şey! Oysa yaşadığın hayat biçimiyle ölüme koşmanı zaten sen kendin sağladın.' [*Obiurgat Epicurus non minus eos qui mortem concupiscunt quam eos qui timent, et ait: 'ridiculum est currere ad mortem taedio vitae, cum genere vitae ut currendum ad mortem esset effeceris'.*]" Esas canalıcı pasaj mektubun sonundadır [para 26]: "Aynı şeyleri yapmaktan, görmekten bıkanlar da vardır. Onlar hayattan nefret etmezler de, bıkarlar, bizse tüm felsefenin dürtüsüyle kapılıyoruz bu gibi düşüncelere, diyoruz ki: 'Hep aynı şey, hep aynı şey! Ne vakte kadar bu? Hiç bitmeyecek mi bu? Yat, kalk, acık, ye, üşü, ısın dur! Hiçbir şeyin sonu gelmiyor ki! Yeryüzünde her şey birbirine bağlı, biri kaçar, öteki gelir ardından. Gece günü kovalar, gün geceyi. Yaz güzle sona erer, güzün ardından kış gelir, kışı bahar durdurur. Her şey böylece, dönüp yine gelmek üzere, akıp gider. Yeni hiç bir şey yapmıyorum, yeni hiçbir şey görmüyorum: burama kadar geldi, bu işten gına getirdim artık!' Bir çoklarına gore yaşam acı değil, bombos, gereksizdir sadece. Sağlıkla kal [*Quosdam subit eadem faciendi videndique satietas et vitae non odium sed fastidium, in quod prolabimur ipsa impellente philosophia, dum dicimus 'quousque eadem? nempe ex pergiscar dormiam, <edam> esuriam, algebo aestuabo. Nullius rei finis est, sed in orbem nexa sunt omnia, fugiunt ac sequuntur; diem nox premit, dies noctem, aestas in autumnum desinit, autumno hiemps instat, quae vere compescitur; omnia sic transeunt ut revertantur. Nihil novi facio, nihil novi video: fit aliquando et huius rei nausia.' Multi sunt qui non acerbum iudicent vivere sed supervacuum. Vale.*]." L. ANNAEI. SENECAE EPISTULARUM MORALIUM AD LUCILIUM, LIBER TERTIUS, XXIV (Kaynak: http://www.gmu.edu/depart-

sinde aynı konuda anlatıp yazdıklarından nerdeyse beş yıl önce kaleme alınan ve güçlü gözlem ve sezgiler sergileyen bu yazıda Kracauer'in, pek ısınamadığı[10] Heidegger'inkine yaklaşan, varoluşa ilişkin değerlendirmelerde bulunuyor olması özellikle dikkat çekici.

Kracauer ve Heidegger gibi, dinsel köken, ırk ve siyasi inançları ve içinden geçtikleri yaşam deneyimleri düşünüldüğünde birbirine taban tabana zıt iki düşünürün fazla yüceltmeden 'varoluş'a öncelik vermesinin birbirine yakın bu gibi değerlendirmelerde payı vardır hiç kuşkusuz. Ben burada Heidegger'in modern teknobilim üzerine düşüncelerinin yazılar ve çeviriler yoluyla yeterince bilindiğini varsayarak, Kracauer'in henüz ya-

---

ments/fld/CLASSICS/seneca.ep.html) çevirisi için bkz. Seneca, Ahlâki Mektuplar-Epistulae Morales, Kitap I-XX, çev. Türkân Uzel (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.,1992), Liber tertius (III), Mektup 24'te para. 22 ve özellikle 26; s. 76. [vurgular benim]

10 Heidegger'e cihat açarak, her fırsatta –bazen de haklı gerekçelerle– yüklenmeyi nerdeyse alışkanlığa dönüştürmüş olan Adorno ilginç bir dolanımla Kracauer'in Heidegger'in bileşik sözcükler yaratmasıyla alay edişini de kullanmayı ihmal etmez. Ama bu çaba sonunda gene Kracauer'e dönerek, onun varoluşun somut ve küçük ayrıntılarına verdiği önceliğin eleştirisiyle sonuçlanmaktadır. Bilindiği gibi, Adorno'nun bir başka boy hedefi daha vardır ki o da, Kracauer'in çok etkilendiği ve iki kez *Theorie des Romans*'ı (1920) üzerine yazdığı Lukács. Bunun en belirgin örneği için bkz. »Erpresste Versöhnung: Zu Georg Lukács: >Wider den mißverstandenen Realismus< [1958] «, Noten **zur Literatur**, Vol. II (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981 [1974]): 251-280. [İng.: "Extorted Reconciliation: On Georg Lukács' *Realism in Our Time*," Notes to Literature, Vol. II, tr. by Shierry Weber Nicholsen (New York: Columbia University Press, 1992): 216-240.] Lukács ise, *Theorie des Romans*'ın 1962 baskısına yeni önsözünde, önceden "Aklın Yıkımı"nda [*Die Zerstörung der Vernunft*] Schopenhauer'I eleştirirken yazdıklarını yineleyerek, önde gelen Alman entelijansiyasını, bu arada Adorno'yu sürekli tatil için yerleştikleri kuram dağlarındaki, uçurumun, hiçlik ve saçmalığın eşiğinde yükselen konforlu otelde [»*Grand Hotel Abgrund*«], lezzetli yemek ve sanat gösterilerinden fırsat buldukça uçurum üzerine tefekkür eyleyip rahatlarına bakmakla suçlar. [»Ein beträchtlicher Teil der führenden deutschen Intelligenz, darunter auch Adorno, hat das >Grand Hotel Abgrund< bezogen, ein...>schönes, mit allem Komfort ausgestattetes Hotel am Rande des Abgrunds, des Nichts, der Sinnlosigkeit. Unde der tägliche Anblick des Abgrunds, zwischen behaglich genossenen Mahlzeiten oder Kunstproduktionen, kann die Freude an diesem raffinierten Komfort nur erhöhen.<.«, Georg Lukács, **Die Theorie des Romans: Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik** (Darmstadt und Neuwied: Sammlung Luchterhand, 1971), "Vorwort" [1962]: 16.

yınlanıp yayınlanmadığından emin olmadığım, düşünsel terekesi [*Nachlass*] arasında bulunan "Bilgiden çekilen Acı, Eyleme duyulan Özlem" başlıklı uzun bir erken dönem yazısından (1917) Frisby'nin alıntıladığı pasaja ve verdiği ek bilgiye dikkatleri çekmekle yetineceğim.[11]

Bir kere, Kracauer piyasa pratiği içinde mimar olarak geçirdiği o yıllarda, Simmel'in yazılarında işlediği 'yabancı' (*der Fremde*) tipine benzer bir yalnız varolma içine çekilerek, bu bilinçli uzaklaşmanın kazandırdığı gözlem gücünden yararlanma olanağına kavuşmuş görünüyor. Hem Simmel hem de sonradan Horkheimer tarafından vurgulandığı gibi, giderek yığılan, silolanan bilginin çoğu kez fazla basit fikirlere indirgenmesinin bir bedeli olduğuna işaret ediyor Kracauer – ki o da bütün bu bilgilerin varoluş için ne anlama geldiğinin dünyadan silinip gidişidir. Bir yanda Max Weber'in Nietzsche'den de esinle, sözde-rasyonel ama alacakaranlık modern dünyada 'kutsallığın yitimi' üzerine yazdıklarına öte yanda Lukács'ın Kracauer'in de benimsediği "aşkın yurtsuzluk" kavramına yakın düşen bir değerlendirme bu bir bakıma. Hem bilimler alanında hem de ruhsal yapımızla ilgili olarak eskiye göre çok daha fazla şey biliyoruz; ama tüm bunlar çağdaş toplumsal ve bireysel varoluşa bütüncül bir anlam kazandırmaktan uzak kaldığı gibi, bireyin içindeki varoluşu da boşalmış bir mekâna dönüştürmekte. Bunun birey üzerindeki yükü, çektirdikleri ise oldukça ağır. Öbür uçta ve belki de bu durumun sonucu olarak bir başka yaygın eğilim daha var ki, o da fikir-sloganlar altında, gerekirse zor kullanmaya dönük eylem peşinde koşmak.[12]

---

11 Yazının özgün başlığı: »Das Leiden unter dem Wissen und die Sehnsucht nach der Tat, Eine Abhandlung aus dem Jahre 1917«, 260 daktilo sayfası. *Siegfried Kracauer Nachlass* içinde, Deutsche Literaturarchiv, Marbach/Neckar. Bkz. Frisby, **Fragments of Modernity**...: not 10 ve 20-25, s. 286.

12 Sanırım dilimizde 'hareket-bereket' olarak da nitelenebilecek bu ikinci durumun bir paraleli var ki, onu da gündelik yaşamın amorfluğundaki koşuşturmada görmek mümkün. Koşuşturma ise 'sıkıntı' ile çok yakından ilgili. Nitekim Gadamer de şöyle yazmış: "Burada iki temel zaman deneyimi söz konusudur. Bildiğimiz sıradan ve pragmatik zaman bağlamında 'bir şeye vaktimiz olduğundan' dem vururuz. Bu zaman elimizin altındadır; bölüne-

Kracauer'in anlaşılır nedenlerle karşıt olduğu Heidegger'in ve belki de ondan bile fazla, o dönemin başka zıt düşünürlerinkine (örneğin Ernst Jünger ve Carl Schmitt gibi *Jungkonservativen*) benzer bir sorgulama söz konusu yazısında şöyle dile getiriliyor:

---

bilir; sahip olduğumuz ya da olmadığımız, ya da en azından sahip olmadığımızı sandığımız zamandır. Zamansal yapısı söz konusu olduğunda böylesi zaman boştur ve doldurulması gerekmektedir. Sıkıntı bu tür boş zamanın aşırı uçta bir örneğidir. Sıkıldığımızda ıstıraplı buradalığıyla niteliksiz ve biteviye tekrarlanan zaman akışının deneyimi içindeyizdir. Sıkıntının boşluğu karşısında duran ise farklı, sürekli yapacak çok şeyimiz olup da hiç yeterli zamanımızın olmadığı aceleci koşuşturmaya özgü bir boşluktur. Planlarımız olduğunda, zamanı beklememiz gereken 'doğru zaman/an' ya da bir işi bitirmek için daha fazlasına gereksindiğimiz zaman/süre olarak yaşarız. İşte bu iki karşıt uç, yani koşuşturma ve sıkıntının zamanı temsil ediş biçimleri temelde aynıdır: ya zamanı bir şeylerle doldurmaktayızdır ya da yapacak bir iş yoktur. Her iki deneyimde de zamanın kendi hakkı verilmez ve 'harcanması' gereken bir şey gibi yaşanır. Ama bunların yanında büsbütün başka bir zaman deneyimi daha vardır ki, şenlik ve sanat çalışmasına özgü zamanla derinden ilişkili olduğunu düşünürüm. Doldurulması gereken içi boş zamanın tam karşıtı olan bu zamanı 'doyumlu' ya da 'özerk' zaman olarak nitelemeyi öneriyorum. [»Es scheint zwei Grunderfahrungen von Zeit zu geben, um die es sie hier handelt. Die normale pragmatische Erfahrung von Zeit ist >Zeit für etwas<, d. h. die Zeit, über die man disponiert, die man sie einteilt, die man hat oder nicht hat oder nicht zu haben meint. Es ist ihrer Struktur nach >leere< Zeit, etwas, was man haben muß, um etwas hineinzufüllen. Extremes Beispiel der Erfahrung dieser leere der Zeit ist die Langweile. Da wird Zeit gewissermaßen in ihrem gesichtslosen Wiederholungsrhythmus als eine guälende Präsenz erfahren. Gegenüber der Leere der Langeweile steht die andere Leere der Geschäftigkeit, d. h. nie Zeit zu haben und immerfort etwas vorzuhaben. Etwas vorhaben erscheint hier als die Weise, in welcher Zeit erfahren wird als die, die dazu notwendig ist oder für die man den rechten Augenblick erwarten muß. Die Extreme der Langeweile und der Betriebsamkeit visieren Zeit in der gleichen Weise an: als etwas, das mit nichts oder mit etwas >ausgefüllt< ist. Zeit ist hier als das erfahren, was >vertrieben< werden muß oder vertrieben ist. Zeit ist hier nicht als erfahren. –Daneben gibt es eine ganz andere Erfahrung von Zeit, und sie scheint mir sowohl mit der des Festes wie mit der der Kunst aufs tiefste verwandt. Ich möchte sie, im Unterschied zu der auszufüllenden leeren Zeit, die erfüllte Zeit oder auch die Eigenzeit nennen.«.] " Hans-Georg Gadamer, »Die Aktualität des Schönen: Kunst als Spiel, Symbol und Fest« (1974), **Gesammelte Werke, Band 8: Ästhetik und Poetik I, Kunst als Aussage** (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1993): 132. / "The Relevance of the Beautiful: Art as play, symbol, and festival" **The Relevance of the Beautiful** and **Other Essays**, tr. by Nicholas Walker, ed. and intro. by Robert Bernasconi (Cambridge: Cambridge University Press, 1986: 41-42.

"Ama ilk elde [diyebiliriz ki], kapitalizm bilimle tam bir uyum içindedir; çünkü bilim gibi o da öncelikle insanların düşünsel kapasitelerini ister. Mantığa dayanan düşünce; birbirinden alabildiğine farklı şeyleri para değeri ve işeyararlıklarına göre aynılaştırarak değersiz kılma; yüksek miktarları hızla hesaplamaya alışmış, dünyada yalnızca kullanacağı sayılar gören bir akıl...Tıpkı bilim gibi kapitalizm de şeylerin 'ne' olduğu sorusu karşısında derin bir kayıtsızlık sergiler."[13]

Burada Heidegger'e göre çok daha belirgin vurgulanan gerçekliğin, "bilim" yanında, günümüzde bilimi hızla teknobilimleştiren "kapitalizm"in işleyişi olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Ama Kracauer'in hem Weber'in hem de Heidegger'in kapitalizme alternatif olarak çıkan, ve daha o zamandan varolan koşulların da baskısı altında "gerçekte-varolan" sosyalist deneylere ilişkin görüşleriyle de paylaştığı bir şey daha var ki, sonunda gene gelip 'varoluş' sorusuna dayanıyor. Kracauer kapitalizmle aynı teknobilimsel temeli eleştirisiz paylaşıp yarışırken sonunda karşıtınınkine benzer dev ama ruhsuz bir toplumsal makine yaratan sosyalizmin de gözünü salt insanların belirli eylemlerine diktiğini ve "varoluş sorusunu gündeme getirmediğini" eklemekte.[14]

* * *

Şuracıkta bu neresi tuhaf gerçekçinin ilginç yaşam öyküsüne de girebilirdik; ama okur farkında değilken tartışılan meseleyi salt bir özneye ve onun iradesine indekslemek gibi bir sa-

---

13 Frisby, **Fragments of Modernity...**: s. 113'teki alıntı..

14 Frisby, **aynı yer**. Heidegger'in tüm yapıtlarına sinmiş olan teknoloji sorusunun özellikle kapitalizm ve sosyalizmin ortak paydası olarak ele alınışına o sıralarda belirgin bir örnek olarak, bkz. **Einführung in die Metaphysik** (Tübingen: Max Niemeyer, 1953): 28-29; ayrıca 121-22. [İng.: **An Introduction to Metaphysics**, tr. Ralph Manheim (Garden City, N.Y.. Anchor Books, 1961): 31.]. Max Weber'in bu konudaki görüşü için bkz. »Politik als Beruf (urspr. 1919)«, http://www.mynetcologne.de/~nc-clasenhe/soz/lk/beruf.htm

[İng.: **From Max Weber: Essays in Sociology**, tr., ed. and intr. by Hans H. Gerth and C. Wright Mills (New York: Oxford Univ. Press, 1967 [1946]): 77-128; özellikle 100.] Ek olarak bkz. H. Ünal Nalbantoğlu, "'Yeni' Ekonomi Koşullarında 'İnsan'," **Defter**, No. 44. (Yaz 2001): 16, Not 9.

kıncaya yol açmamak için bilerek bunu yapmaktan kaçındık. Heidegger'in Aristoteles'in bir çalışması üzerine seminerini açarken söylediklerini biraz bükerek çağdaşımıza uyarlarsak: Kracauer doğdu, yaşadı/çalıştı, ve öldü. Geride de günümüz ve bu arada içinde yaşadığımız toplumun dinamiklerini daha iyi anlamamızda yardımcı olabilecek zengin bir düşün malzemesi bıraktı. Değindiğim çeviri de bu mirasın ufacık bir parçası. Her dem yurtsuz insan varoluşunun bu ve benzer sorunlarını dert edinenler için de Charles Baudelaire'in ölümünden bir iki yıl önce çevirilerini yayınlayacak Michel Lévy'ye yazdığı mektuptaki (Brüksel, Mayıs 1864) bedeli ödenmiş bir özgürlüğün içinden yazıldığı tahmin edilebilir şu satırlar uyarıcı özellik taşımakta:

> "Ah sevgili Michel, bilemezsin burada nasıl sıkılıyorum. Hem de ne sıkılma! Gerçekten inanıyorum ki, kişi kendini hangi ülkede bulursa bulsun, sıkıntının önünü alacak tek şey var: çalışma."

Evet, ama hangi çalışma? Özgürce çalışmanın zevkli yorgunluğunda kendi istencini unutan 'kişi'nin huzurlu, özgür zamana kavuşmasına olanak tanıyanı mı, yoksa hırs küpü 'birey'in 'kalıpzaman'ına çaresiz boyun eğdiği şu bildik zaman mı? İşte bütün mesele.

"Angst" üzerine bir not*

Avrupa felsefe geleneğinin güçlü yorumlayıcısı
Doğan Özlem için...

Bundan bir süre önce yayınlanan bir kaç yazımda[1] ele aldığım konulardan biri de 'sıkıntı' olmuştu ve bekleneceği üzere, okumalarımda sürekli göze çarpan bir husus da, değişik tarihsel dönemlerde bu konuya ciddi eğilen tüm düşünürlerin insana özgü bu hali hep 'zaman' sorusuyla bağlıyor olmalarıydı. Ama ne tür bir zaman algısı, deneyimi ve kavramlaştırmasıy-

(*) Daha önce aynı başlıkla **Anlama ve Yorum: Doğan Özlem Armağan Kitabı (60. yaşı anısına)**, yay. A. Kadir Çüçen, Hatice Nur Erkızan, Güçlü Ateşoğlu (İstanbul: İnkılâp Kitapevi, 2004)'da yayınlanmış olup, bu seçki için yeniden gözden geçirilmiştir.

1 "Tekno-bilim Pazarında 'Bilgi' Üzerine Bazı Aykırı Görüşler," **Uluslararası Bilim, Teknoloji ve Toplum Sempozyumu [Science, Technology and Society International Symposium] 14-15 April/Nisan 1999**, der. Hacer Ansal and Deniz Çalışır (İstanbul: İstanbul Teknik University/Institute of Social Sciences, 1999): 169-173. "Teknoloji, Sıkıntı ve Öteki Şeyler" **Defter**, No. 42 (Kış 2001): 53-79; "Kracauer ve 'Sıkıntı' Yazısı İçin" [Siegfried Kracauer'in "Sıkıntı" başlıklı yazısının çevirisine Giriş] **Defter**, No. 45 (Kış 2002): 169-176. Bu yazıların üçü de revizyona uğrayarak eldeki seçkinin ilk ve ikinci kitabına alınmıştır. Ayrıca bkz. "Modern Çağda Zaman Tüketimi ve Sıkıntı" **Göstergebilim Tartışmaları**, yay. haz. Esen Onat ve Sercan Özgencil Yıldırım (İstanbul: Multilingual, 2001): 158-164; "*Time-Consumption and Boredom in the Modern Times*" "S"- **European Journal for Semiotic Studies** (Institute for Socio-Semiotic Studies,Vienna, Austria) 13 (1) 2003 [Special Issue on "Semiotics in Turkey," Eds Jeff Bernard, Fatma Erkman-Akerson, Zeynep Onur, Sercan Özgencil Yildirim]: 87-100.

la? Bu bakımdan bir Seneca ve Cicero'yu bir Baudelaire'le ya da Schopenhauer'le aynı kefeye koyabilir miyiz? Hele zaman ve mekânın doğrusal ve tekdüze genelgeçer kavramlar olarak teknobilim tarafından hemen her şeye uygulandığı modern zamanlarda? Bu düşünürler arasında söz konusu ilişkiyi en belirgin biçimde gündeme getirenin, sıkıntıyı (*die Langweile*), kendi deyişiyle insan varlığının temel halleri, kökteki salınımları, titreşimleri (*die Grundstimmungen*) arasında sayanın Heidegger olduğunu hepimiz biliyoruz.

Konuyla ilgili önceki yazılarımda da belirttiğim gibi, modern zamanlarda (*die Neuzeit*) zamanın tüketilişi ve bu nedenle çağdaş bireylerin hiç zamanlarının olmadığından sürekli yakınmaları konusunda Heidegger'in bir 1929-30 dersinde[2] kapsamlı bir tartışma yürüttüğü, buna bağlı olarak da çağdaş insanın zamanı tüketişi ile çağdaş *Dasein*'ın temel (kökteki) bir başka salınımı olan 'sıkıntı'nın üç türü ve bunların her birinin zamanla olan ilişkisini örneklerle irdelediği göze çarpıyordu. Bu üç türü Heidegger şöyle sıfatlandırıyordu: 1. "bir şey[ler]in sıkıntı vermesi" ya da "yüzeyde can sıkıntısı" [*das Gelangweiltwerden von etwas*]; 2. "nedeni belirsiz sıkıntılanış," ya da diyelim, "sinsi sıkıntı" [*das Sichlangweilen bei etwas*]; 3. "derinde *arı*sıkıntı" [*die tiefe Langeweile als das »es ist einem langweilig«* Aslında derine birden inmek, dibe vurmak için içinden sırayla geçilmesi asla gerekmeyen bu türlerin ilk ikisi sanki, daha temel ve bir sis gibi çağdaş özneyi dışardan saran üçüncünün sanki bir türevi, belirtisi gibi ele alınmaktaydı. Bir yerde de yazdığım gibi, modern insan zaman geçirir, harcar, tüketirken, farklı can sıkıntısı kiplerinde boğuşmakta, seyrek olarak içinde arı bir kayıtsızlığa düşülen ve Heidegger'in çağdaş *Dasein*'ın temel, hakiki salınımlarından tek değil, ama biri olarak nitelediği, en derindeki "hakiki (*arı*)sıkıntı" (*die eigentliche Langeweile*) içine çekilivermekteydi birden. Küçük bir ayrıntı verecek olursak, "de-

---

2 **Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit**, Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1983: 111-272. [İng.: **The Fundamental Concepts of Metaphysics: World-Finitude-Solitude**, tr. by W. McNeill and N. Walker, Bloomington: Indiana 1929-30 University Press, 1995: 74-184.)

rindeki sıkıntı" [*die tiefe Langeweile*] dediği işte bu "hakiki, asıl sıkıntı"ydı ve yakalanıldığında kişinin olan, ama hiçbir şekilde onun istenciyle ortaya çıkmayan bu asıl sıkıntı, kısmen öznel, ama büyük ölçüde de nesnel, renksiz ve kokusuz, görünmeyen, hissedilmeyen bir bulut gibiydi. Aynı noktanın daha önce de Heidegger tarafından vurgulanmış olması, bu köksalınımın öneminin altını yeterince çizmektedir.[3]

Peki ama Heidegger'in gözünde insandaki sıradan duygulardan (*Die Gefühle*), ruh halleri, duyumsayışlar, uyarlanışlardan (*die Stimmungen*) daha önemli olan, onun insandaki Da-sein'a özgü saydığı öteki temel ruh halleri, temelduyular, köksalınımlar (*die Grundstimmungen*) neler? Hatta, fazla hesaplamacı sayılmayacaksa, kaç tane bunlar? Akla takılan bu soruya Heidegger pek bir açıklık getirmiyor.[4]

---

3 Bkz. »Was ist Metaphysik?«, **Wegmarken**, 2. durchgesehene Auflage [**Gesamtausgabe**, Band 9] (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996): 111-112; ayrıca **Metafizik Nedir?/Was ist Metaphysik?** [Almancası ve Türkçe çeviri], çev. Y. Örnek (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu yay., 1991): 30. Heidegger'in sonraları da düşünce "dönemeci" olarak nitelenen *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* [1936]de "sıkıntı"nın önemine bir kez daha kısaca değindiğini görüyoruz. Bkz. Beiträge **zur Philosophie (Vom Ereignis), Gesamtausgabe Band 65** (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989, 1994): 157; krş. **Was Heisst Denken?** (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1954): X, 41. [İng.: **What is Called Thinking?**, tr. by J. Glenn Gray (New York: Harper and Row, 1968): Lect. X, 101.] "Sıkıntı"nın "yurt-yuvaya benzemeyen" ve "tekinsiz/ürkünç" olanla ilişkisi ise daha sonraları, Meßkirch'li hemşehrilerine yaptığı bir şenlik konuşmasında (1961) bir kez daha vurgulanacaktır. Aynı benzetmenin çok önce *Was ist Metaphysik?*de ve başka yerlerde değişik biçimlerde kullanıldığı pasaj şöyle: »Steht es an so mit uns, da eine tiefe Langeweile in den Abgründen unseres Daseins hin und her zieht wie ein schleiender Nebel?« Martin Heidegger, "700 Jahre Messkirch, **Reden und Andere Zeugnisse eines Lebensweges: 1910-1976** (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000): 579. Türkçesi: "Sonuçta, derin bir sıkıntının *Dasein*'ımızın uçurumlarında sessizce gelip giden bir sis gibi kapladığı bir durumda mıyız?" "Messkirch'in 700. Yılı: 22 Temmuz 1961 Yurtakşamında Hemşehrilere Konuşma," çev. Leylâ Baydar ve Hasan Ünal Nalbantoğlu, **Defter**, No. 42 (Kış 2001): 45-52. Keza bkz. **Die Grundbegriffe der Metaphysik...**: 115. / **The Fundamental Concepts of Metaphysics...**: 77

4 Kendisi örneğin sonraki bir dersinde (1936), uzak geçmişte, başlangıçta felsefenin orataya çıkışında da rol oynamasına karşın, günümüzde artık gerçek anlamda yaşanamadığını öne sürdüğü, ve insan istenciyle açıklanamayacak "hayret"i [*das Erstaunen*] *Dasein*'ın diğer bir köksalınımı olarak nitelemekte. Bkz. Martin Heidegger, **Grundfragen der Philosophie: Ausgewählte »Prob-**

Bu köksalınımlar arasında biri var ki, özellikle zihnimizi kurcalıyor: o da *Angst*. Türkçe'de bu sözcüğe çeşitli karşılıklar önerilmiş olmakla birlikte (havf,[5] tasa, endişe, kaygı),[6] hemen hiç-

---

leme« der »Logik«, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984): 180; ayrıca, 154-180. [İng.: **Basic Questions of Philosophy: Selected "Problems" of "Logic"**, tr. by R. Rojcewicz and A. Schuwer (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992): 133-156.] Özellikle şu ifadede olduğu gibi: »Diese Grundstimmung ist das Er-staunen.«,**Grundfragen der Philosophie: Ausgewählte »Probleme« der »Logik«**: § 38. Das Wesen des Er-staunens, Wiederholung, 172. Antik Yunan dilinde '*thaumázein*' olarak ifade edilen 'hayret' (*das Er-staunen*) ile bu sözcüğün hem zamanla Almanca'da kendiliğinden oluşmuş türevleri hem de Almanca'dan Heidegger'in kendisinin yaptığı türetmeler, üstelik Heidegger'in çabasının gerisindeki esas dert bu yazının kapsamında tartışılmayacaktır. Gene de, şimdilik bu sözcüklerin bazılarını, düzeltmeye açık Türkçeleştirmelerimle birlikte burada vermiş olalım: *das Er-staunen*: hayret (bir anda, birden süreçte çıkan); *das Staunen*: çarpılma, şaşıp kalakalma (daha somut şeyler karşısında); *das Bestaunen*: şaşkınlıkla bakış (sürpriz karşısında ve yargısız); *das Wunderliche*: müthiş (nerdeyse büyüleyici); *das Sichwundern*: şaşırma (beğeni yok); *das Verwundern*: şaşırtıcı; *das Bewundern*: hayranlık (uzun süreli, kalıcı). Bu temanın önemini yeterince vurgulamak için, şimdilik Gadamer'in şu yazdıklarını düşünebiliriz: "Kendisini tümüyle sanatın oyununa teslim eden izleyici ile sırf merakı niteleyen arzu arasında özden gelen bir fark bulunduğu açıktır. Gördüğünün sözgelimi kendini alıp götürmesi, gördüğü şeyde kendini unutuvermesi ve ondan kurtulamaması merakın da bir özelliğidir. Ama merak nesnesinin ayrıklığı, onun temelde kimseyi ilgilendirmeyişi ve etkilemeyişidir. Gözleyen için bir anlamı yoktur onun. Kendisini toparlamak için gerçekten geri gelmesine yol açacak hiçbir şey yoktur nesnede. Çünkü burada imgenin çekimini yerleştiren şey sadece biçimsel bir yenilik yani soyut bir başkalıktır [*die formale Qualität der Neuheit, d. h. der abstrakten Andersheit*]. Çekimin diyalektik tamamlayıcısının sıkıntı ve duyarsızlaşma olması gerçeği de bunu apaçık göstermektedir. Buna karşıt durumda ise, izleyicisine kendini sanatın oyunu olarak sunan her ne ise, o andaki kopuşumuzda kendini bitirmez; tersine, kendi için kalıcılık talep ettiği kadar [kendiyle gelen] bu talebin kalıcılığını da saklı tutar kendinde [*sondern schließt einen Anspruch auf Dauer und die Dauer eines Anspruches ein*]." Hans-Georg Gadamer, **Wahrheit und Methode [Hermeneutik I], Gesammelte Werke**, Bd. 1 (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1990): 131. [İng.: **Truth and Method**, tr. by William Glen-Doepel, ed. by John Cumming and Garrett Barden (London: Sheed and Ward, 1979): 111-112.]

5 *Was ist Metaphysik?*'in ilk Türkçe çevirisinde [Heidegger, **Metafizik nedir?**, Türkçe'ye çevirenler Mazhar Şevket and Suut Kemal Yetkin (İstanbul: Vakit Matbaası, 1935)] *Angst*'ın karşılığı olarak artık sözlüklerimize pek girmeyen 'havf' sözcüğü kullanılmıştır. Daha sonraları sözcüğe karşılık olarak Prof. Nusret Hızır'ın değişimli kullandığı 'tasa' ya da 'endişe' sözcüklerini ihtiyatla kullanabiliriz. Heidegger'de 'yeryüzü' (*die Erde*) karşısında yalnızca insan ve onu saran dille sınırlanan 'dünya' (*die Welt*) kavramı için de 'acun' sözcüğünü kullanmaktadır. Örneğin, bkz. Nusret Hızır, **Felsefe Yazıları** (İstan-

birinin sözcüğün Almanca'da imlediği öznellik-dışı anlamını tam verebildiğini sanmıyorum. Heidegger'in *Angst* üzerine ilk önemli tartışması *Varlık ve Zaman*'ın (1927) 40. kısmında yer almaktadır.[7] Heidegger, gündelik yaşamda gerçekten kendini kurabilme, 'Ben' (*Ich*) diyebilme şansı gitgide elinden alınan, ve yalnızca kalabalıktaki 'biri' (*man*) olmasına izin verilen insanın bir düşüş (*Verfallen*) sergilediğini, işevuruk, yarar sağlayıcı şeyler (*Zuhandene*) başta gelmek üzere, şu ya da bu var-olana (*Seiend*) ya da hakiki olmaktan uzak bir biçimde kendi 'ego'suna tutunmaya çalıştığını, ve bu kaçış nedeniyle de, neyin ne olduğu hakkında kararlılık (*die Entschlossenheit*) sergileyen, sahih, hakiki bir karşılaşma yaşama şansını büyük ölçüde yitirdiğini yazıyordu. Bu durumda ancak ender zamanlarda ve çok kısa sürelerde belirli temel ruh durumlarının, köktesalınımların (*die Grundstimmungen*) insanı 'Hiçlik' (*das Nichts*) ile yüzyüze bırakmak suretiyle, şeylerin tüm dünyasını (*Welt*), var-olanların tümünü (*die Seiende im Ganzen*), yani 'Varlık' (*das Sein*) sorusunu yeniden düşünme olanağı sağladığına dikkatleri çekiyordu Heidegger. Hans-Georg Gadamer'in haklı saptamasıyla, Heidegger'in *Angst* tartışmasında, onun insan *Dasein*'ını (*das*

---

bul: Çağdaş Yayınları, 1976): "Varoluşçuluk Bir Felsefe Mi?," 106-107; "Martin Heidegger," 78-80. Arapça kökenli olup, Heidegger'in ilk Türkçe çevirisinde *Angst*'ı karşılamak için kullanılan 'havf' sözcüğü aslında XIX. Yüzyılda hekimlik alanlarında Fransızca *phobie* karşılığı kullanılmış olup, esas anlamı 'korku'dur (havf-i füshat=*agoraphobie*; havf-i mehat=*claustrophobie* gibi; Arapça 'havfen min Allah' deyişi de 'Allah korkusu' demektir. Heidegger'in daha *Varlık ve Zaman*'da belirttiği gibi, *Angst*'ın 'korku' (*Die Furcht*) ile nasıl bir ilişkisi bulunduğu ontolojik olarak yeterince açık değildir. Ama bilinen bir şey varsa, o da iki görüngü arasında bir akrabalık bulunmaktadır [»*Offensichtlich besteht eine phänomenale Verwandtschaft*«]. Martin Heidegger, **Sein und Zeit** (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1979 [1927]]): § 40. Die Grundbefindlichkeit der Angst als eine ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins: 185. *Angst* konusuna daha ayrıntıda eğildiği *Was ist Metaphysik?*'de ise bu görüngünün korkudan daha kesin çizgilerle ayrıldığı göze çarpar; örneğin şu ifadede olduğu gibi: „Angst ist grundverschieden von Furcht." »Was ist Metaphysik?«, **Wegmarken**: 111.

6 Yakın bir örnek için bkz. **Doğu-Batı** Dergisi "Kaygı özel sayısı" Yıl 2, Sayı 6 (Şubat-Mart-Nisan 1999) da çıkan çeşitli yazılar.

7 Martin Heidegger, **Sein und Zeit**: § 40. Die Grundbefindlichkeit der Angst als eine ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins: 184-191.

Dasein des Menschen) tümüyle olumsuz düşünmesi rol oynamış değildir. "Esas doğru olan," diye yazmaktadır Gadamer, "Varlık ve Hiçliğin anlamının ne olduğu sorusunun yepyeni bir biçimde görünmesine yol açan şey, onların [temel ruhhalinin, temel bulunumunun (*die Befindlichkeit*)] *Angst* yüklü bir temelduruş (*die Angstbefindlichkeit des Menschen*) olmasıdır. Budur Heidegger'in felsefi çıkış noktası ve *Angst*'a öylesine derinlik ve olağanüstü rezonansını veren. İşte, Heidegger bu anlamda *Angst*'ı insan Dasein'ının temel ruhhali (*die Grundbefindlichkeit des Daseins*) olarak sunmaktadır."[8] Sonradan *Was ist Metaphysik?* (1929) konuşmasında daha da inceltip, daha uygun bulduğu deyişlerle zenginleştireceği tartışmanın bu aşamasında, Heidegger amacının "yapısal [bir] bütüne özgü tümün varlığına" (*zum Sein der Ganzheit der Strukturganzen*) yöneldiğini açıklamaktadır ki,[9] sonradan bunu "var-olanların tümü" (*die Seiende im Ganzen*) olarak nitelendirecektir.

Bu konuda *Varlık ve Zaman* (1927) ile *Metafizik Nedir?*'in (1929) tek başlarına ve birbirleri karşısında iç örgülerini ince ayrıntılarıyla tartışmayı olası bir başka yazıya bırakarak önce, 'endişe/tasa'yı (*die Angst*) sadece birey öznelliğinden kaynaklı 'endişelilik/tasalılık' (*die Angstlichkeit*) diye basitçe nesneleştiren indirgemecilikler karşısında, Heidegger'in sonradan *Angst*'ın bazı temel özelliklerini ve insan *Da-Sein*'ında oynadığı temel işlevi nasıl ele aldığına kısaca değinelim

Bir kere, *Was ist Metaphysik?* (1929) konuşmasında da bu köksalınımın (*die Grundstimmung*), *Angst*'ın biraz daha ayrıntılı ele alındığı göze çarpıyor. Aynı konuşmada 'sıkıntı'dan da söz edilmekle birlikte, esas ön plana çıkan bu köksalınım, yani *Angst*'dır. *Angst* yaşamın ender, seyrek anlarında hiçbir panik yaratmaksızın hatta belli bir huzurla birden geliverir. Ender gelir, ama hiç de rastlantı sayılmayacak bir nedenle geliş-

---

8 Hans-Georg Gadamer, »Angst und Ängste«, **Über die Verborgenheit der Gesundheit: Aufsätze und Vorträge** (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag), 1993: 189-190. [[İng.: "Anxiety and Anxieties," **The Enigma of Health: The Art of Healing in a Scientific Age**, tr. by Jason Geiger ve Nicholas Walker (London: Polity Press, 1996): 152-153.]

9 Martin Heidegger, **Sein und Zeit**: § 40., 184.

tir bu. O, sıradan bir 'duygu' (*ein Gefühl*) değildir ve onunla karıştırılmamalıdır; çünkü *Da-sein*'ımızın zemininde, köktoprağındaki temel akort'lanışın, 'affective' hâlin, (d)uyarlığın, 'bulunuş'un (*die Befindlichkeit der Stimmung*), o zemindeki temel işleyiş ve olagelenin (*das Grundgeschehen unseres Da-seins*) bir parçasıdır. 'Korku'dan (*die Furcht*) farklıdır. Korku ise her zaman bir şeyden bir şekilde duyulan korkudur; üstümüze sık ve çabuk gelen bir ruh halidir [*eine Stimmung*]. 'Korku'da olanın tersine, *Angst* dengemizi yitirtmez. Bir şeyden dolayı endişeliyizdir, ama neden ötürü ve ne hakkındadır bu huzursuzluk, bu endişe, belirsizdir; üzerine parmak basamayız. 'Şu şudur' (*»Ist«-sagen*) demenin bittiği, dilin susakaldığı, kaynağı belirsiz bir 'tekinsizliğin' (*die Unheimlichkeit*) kişiyi kaplayıverdiği bir andır bu. Belirsizlik bizim tanımlayamayışımızla ilgili bir sorun olmayıp, *Angst*'ın özünde, olagelişindedir. Bu nedensiz *Angst* bir an için bile olsa, Hiçlik (*das Nichts*) içine itilmemizin ve orada sallantıda, asılı kalmamızın yolunu açar. Sonuçta *Angst*'ın açığa çıkardığı nedir? Hakiki, katışıksız, bütün çıplaklığıyla Hiçlik (*das Nichts*) hiç kuşkusuz; Heidegger'in sözcükleriyle: »*Die Angst offenbart das Nichts*«.[10] Belki yaşamın temelinde de bu vardır. Çünkü Heidegger'in de, kitabı üzerine sonradan 'özgürlük'le ilgili çok önemli bir ders (1936 yaz yarıyılı) gerçekleştireceği, Schelling'den dolaylı bir alıntıda bulunacak olursak: "yaşamın endişesi, yaratığı [*die Kreatur*] kendi merkezinin dışına sürükler."[11]

---

10 Prof. Nusret Hızır da aynı ifadeyi alıntıladıktan sonra şu önemli yorumu getirmektedir: "İşte «endişe»ye varlıkbilim [ontoloji] bakımından anlam ve önemini veren budur. Çünkü varoluş, (Latince *existere*), fırlatmak fışkırtmaktır. Nereden? Hiç'ten! Bizi varlığa götüren varoluşçu atlama, Heidegger'e göre Hiç'in görgüsüdür, yaşantısıdır. Bunu bize veren de «endişe»dir. Hiç'i varlığın nedeni olarak almamak gerekir. O, varlığın belirlediği fon –biricik fondur. O, mutlak sıfır da değildir, etkindir, varlığı meydana vurur." Bkz. Nusret Hızır, "Varoluşçuluk Bir Felsefe mi?," **Felsefe Yazıları**: 106-107.

11 »Die Angst des Lebens treibt die Kreatur aus ihrem Zentrum«. Schelling'in »Vom Wesen der menschlichen Freiheit« başlıklı yazısındaki bu cümlenin yorumu için bkz. Hans-Georg Gadamer, »Angst und Ängste«: 191. / "Anxiety and Anxieties": 154. Heidegger'in söz konusu dersi için, bkz. Martin Heidegger, **Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)** (Tübingen: Max Niemeyer, 1971): özellikle 111. [İng.: **Schellings's**

Yaşanan bu özgünolay (*das Ereignis*), yani kaynağında hiçleşme (*die Nichtung*) olan Hiçlik bizi sonuçta hep kaçtığımız *Da-sein*'ımızla yüz yüze bırakır, bizi ona dönüştürür. Hiçlik'in kaynaktan gelen bu açılışı içine yuvarlanarak, boşlukta bir an için asılı kalmasaydık, kendimiz dahil uzaklaşan, uzaklaşırken de yüzünü bize dönen 'tüm var-olanlar' (*die Seiende im Ganzen*) ortasında, tam da bizdeki *Da-sein*'ın uçurumunda (*der Abgrund*) bu anlık, berrak gece uçuşu olmasaydı, ne 'kendivarlığımız' (*das Selbstsein*) olurdu, ne de 'özgürlük (*die Freiheit*).'[12] Modern çağın (*das moderne Weltalter*) insanı ise 'kendi'ni bu gibi bir durumu yaşayarak kurmak yerine, 'herhangi biri' (*man*) olmanın kolay anonimliğine özgü 'düşüş' (*Verfallen*) içinde yaşamayı seçmiştir. Aslında bu bir seçiş bile sayılamaz. Batı metafiziği'nin ve onu belirleyen 'varlık' sorusunun çağımızdaki 'yazgıdüzeneği'dir (*das Geschick*) bu durumu ortaya çıkaran.

Şimdilik daha fazla ayrıntıya inmeden, *Was ist Metaphysik?* metninde Heidegger'in 'endişe/tasa' ile 'sıkıntı' arasında ne gibi bir ilişki düşünmüş olabileceği hakkında kafama takılan bir iki soruyu paylaşmalıyım. Biliyoruz ki, kendi de bir "var-olan" (*das Seiende*; (ama özel bir türü=*Da-sein*) dememiz gereken insan tüm parçalılığına rağmen gündelik yaşamında, kendisinin de var-olan sıfatıyla aralarında yer aldığı 'var-olanların tümü' (*die Seiende im Ganzen*) içindeki şu ya da bu var-olanla sürekli haşır neşirdir. Yukarıda özetlediğim gibi, *Angst*'ın bizi tanıştırıp içine itiverdiği Hiçlik'i yaşadıktan sonraki anda bana "Neden var-olanlar var da, Hiçlik hiçmiyor." [»*Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?*«][13] sorusunu sordurtan şey de Hiçlik'in öbür yüzü yani Varlık'tan (*das Sein*) başka bir şey olmayan bu bütündür (*die Seiende im Ganzen*). Heidegger

---

Treatise on the Essence of Human Freedom, tr. by John Stambaugh (Athens: Ohio University Press, 1985): 92.

12 Heidegger'in sözcükleriyle: »Ohne ursprüngliche Offenbarkeit des Nichts kein Selbstsein und keine Freiheit«. »Was ist Metaphysik?« **Wegmarken**: 111.

13 »Was ist Metaphysik?«in ilk (1929) ve ana metnini bitiren bu cümle onun 1935 yaz yarıyılı dersini de başlatan ve metafiziğin temelsorusu (Grundfrage) olarak konuşladığı cümledir. Bkz. Martin Heidegger, **Einführung in die Metaphysik**, (Tübingen: Max Niemeyer, 1953): 1.

bu 'bütün'le ortasında tanışmamızın farklı koşulları arasında, bir şeylerle ve hatta kendimizle hiç uğraşmadığımız anda geliveren ve şu ya da bu kitaptan ya da radyo programından sıkılmaya hiç benzemeyen 'gerçek sıkıntı' ('Sıkıntı bastırdı': »*Es ist einem langweilig*«) durumunu sayıyor ki, 'tüm' ile yüz yüze kalıp yukarıdaki soruyu içimizden sormamıza yol açan durumlar sadece Dasein'ın uçurumlarını ileri geri giden bir sis gibi kaplayan bu tür sıkıntıya özgü, her şey karşısında tamkayıtsızlıkla sınırlı değil. Bazı 'arısevinç,' 'mutluluk' durumları da bizi *die Seiende im Ganzen* ile yüz yüze getirtebiliyor Heidegger'e göre.[14]

Başta 'sıkıntı'yla ilgili değinmiş olduğum 1929-30 dersinde göze çarpan başlıca ilginç değişiklik ise, nerdeyse bir yıl içinde onun yankı yaratan bitmemiş *Sein und Zeit*'da (1927), ardından da *Was ist Metaphysik?* (1929) konuşmasında temel bir uyarlanış, bir köksalınım (*die Grundstimmung*) olarak öne çıkardığı *Angst* yerine nerdeyse tümüyle "sıkıntı"nın (*die Langeweile*) geçmiş görünmesidir. Bu değişikliği, Heidegger'in *Angst*'a ilişkin tüm uyarısına rağmen, bu kavramın başkalarınca onun hiç de istemediği biçimde hâlâ 'ruhsal' bir duruma, *Angstlichkeit*'a indirgenişi karşısındaki haklı tepkisinin bir diğer yüzü diye de görebiliriz. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki tüm çabasının tam tersine, bu eserin bir felsefi antropoloji abidesine döndürülüşü yanında bir de kitapta işlenen görüngülerin psikolojikleştirilmesi, bunun doğal bir uzantısı olarak *Angst*'ın da bu saptırmadan payını alması; örneğin, psikoanalizciler dahil birçoklarınca salt psikolojik bir olguymuşçasına dar disiplin kafalılığa özgü indirgemeciliğe kurban edilerek, *Angstlichkeit* olarak nitelenişi karşısında duyduğu rahatsızlık akla getirildiğinde, bu durum anlaşılabilir.[15] Çağımızın anonimleşen 'psikolojikleş(tiril)

---

14 Kendisi sonradan "Neden var-olanlar var da, hiçlik hiçmiyor?" sorusunu sordurtan sevinç (»*In einem Jubel des Herzens ist die Frage da,..*«) ve sıkıntı (»*In einer Langweile ist die Frage da,.* «) anlarına, hatta onlardan önce 'büyük umutsuzluk anları'nı da [»*In einer großen Verzweiflung, z. B.,..steht die Frage auf.*«] ekleyecektir. Bkz. **Einführung in die Metaphysik**: 1.

15 Heidegger'in çıkış noktasını çok sonraları aynı konuda kendi yazısında benimseyen Hans-Georg Gadamer'in şu yazdıkları da bunu doğruluyor: "Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ı, eserin tüm amacının tersine, sanki [felse-

miş birey'inin içdünyasına hapsedilemeyecek denli önemli, ama onu 'Hiçlik'le (*das Nichts*) yüzleştirecek denli güçlü bir belirsizlik hâlini ifade etmek için kullanılan ve 'korku'yla bakışan ama ondan da temelden farklı bu görüngü (*das Phänomen*) ve kavramın, kendileri de düşünme yitimine maruz bırakılan 'uzmanlar'ca psikolojik bir kavrama dönüştürülmesi bir yoksullaşmanın da göstergesi. Türkçemizde de bu sözcüğün uzmanlarca 'birey' merkezli ve ağırlıkla Amerikanca düşünülüp, çevrilerek, Fransızca ses tonuyla yazılması (*angziyete*) aynı sürecin yerel bir örneği.

Gene de *Angst* Heidegger'in tartışma gündeminden tümüyle silinmiyor.[16] *Angst* sözcüğünü seyrek de olsa, sonraları, örneğin »Die Überwindung der Metaphysik« başlıklı 1938/39 tarihli önçalışmasında, sonra *Was ist Metaphysik?*'in *Sonsöz*'ü [*Nachwort zu »Was ist Metaphysik?«*] olarak bilinen 1943 tarihli yazısında, ardından da aynı esere geç bir *Önsöz* olarak "Metafiziğin Dipzeminine Geri Düşüş" altbaşlığıyla [*Einleitung zu »Was ist Metaphysik?«: Der Rückgang in den Grund der Metaphysik*] 1949 yılında eklediği yazıda hâlâ kullanıyor olması, belki de kendisinin bu sözcüğü tümüyle terk etmek istemeyişinin işareti sayılmalıdır.[17] Son olarak da, İsviçre'de kitabı *Varlık ve Zaman* üzerinden ner-

fi] antropolojinin temel bir eseriymiş gibi okundu. Heidegger'in bizzat kendisi, eserin antropolojik sezgi bakımından epeyce zengin olduğunu söylemişti; ama niyeti hiçbir zaman antropolojiye doğrudan bir katkıda bulunmak değildi. Onun esas amacı, Batı felsefesini öteden beri metafizik olarak nitelemiş bulunan varlık sorusunu [*die Frage nach dem Sein*] yeni ve daha geniş bir ufuk çizgisine kavuşturmaktı." »Angst und Ängste«: 189. / "Anxiety and Anxieties": 152.

16 Heidegger *Angst*'a doğrudan bir göndermede bulunmasa da, bkz. William J. Richardson'a gönderdiği Nisan 1962 tarihli mektup: "Preface" by Martin Heidegger to William J. Richardson, **Heidegger: Through Phenomenology to Thought**, Third Edition, (The Hague: Martinus Nijhoff, 1974): VIII-XXIII, özellikle XVIII-XXIII.

17 Bkz. Martin Heidegger, **Metaphysik und Nihilismus, Gesamtausgabe, Band 67** (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999), "IV. Metaphysik und »Weltanschauung«" başlıklı kısım, s. 114. ve »Nachwort zu *Was ist Metaphysik?*«, **Wegmarken**: 312: »Eine der Wesenstätten der Sprachlosigkeit ist die Angst im Sinne des Schreckens, in den der Abgrund des Nichts den Menschen stimmt. Das Nichts als andere zum Seienden ist der Schleier des Seins. Im Sein hat sich anfänglich jedes Geschick des Seienden schon vollendet.«.

deyse bir *Daseinanalyse* ekolü başlatan Ludwig Binswanger'in izindeki doktorların çağrısını kabul ederek, küçük bir grupla yıllar boyu sürdürdüğü seminerlerde Heidegger'in kendisi gene *Angst* konusuna dönüyor.[18] Benim de amacım, *Angst*'la ilgili bu son noktayı biraz ayrıntısıyla irdeleyerek *Angst*'a ilişkin sorgulamayı şimdilik ucu açık bırakmaktan ibaret.

Heidegger 10 Mart 1965'de kendisini ve seminer grubunu yıllardır ağırlayan Medard Boss'un evinde 'Zaman' (*Die Zeit*) konusunu işlemeyi sürdürürken, şöyle bir girizgâhtan geçiyor: Örneğin, 'Yarın bir yürüyüş için zamanınız var mı?' ya da 'Şu anda vaktiniz var mı?' diye sorduğumuzda, buradaki zamana sahip olmanın anlamı nedir? Bu, kullansak da kullanmasak da, otursak da oturmasak da bir araba ya da ev sahibi olmaya benzemez. Benzer şekilde, bugün havanın iyi olduğunu yani iyi hava koşullarına sahip olduğumuzu ifade ettiğimizde de, havanın bizden, *Dasein*'ımıza ait, gene de ondan ayrı oluşundan da farklıdır zamanı sahiplenişimiz. "Zamanımız olması bir eylem değildir. Özel olarak yaptığımız bir şey yoktur. Gene de bu sahiplenişe katılmaktayızdır."[19] Zaman etkilenmez bu sahiplenişten; ama olan ya da olmayan zamanın takvime konulması ve bölünmesi bir şeyler değiştirir. Örneğin, 'Şimdi (*Jetzt*) zamanım var [ya da yok]' denildiğinde, kendiliğinden bir edim, bizden gelen bir şey var ama bu 'şimdi'yi etkilemez de, değiştirmez de. Sadece şimdi zamanım vardır ya da yoktur. Bu durum 'şimdi'lerin akışından

---

Önsözde de Heidegger'in psikoloji ve psikoanalizle de ilgili olarak gene *Angst* üzerine şunları yazdığını görüyoruz: »Ob jedoch ein Denken dies vermöchte, solange ihm die so zugeschickte Angst nur eine gedrückte Stimmung wäre? Was hat Seinsgeschick dieser Angst mit Psychologie und Psychoanalyse zu tun?«. »Einleitung zu *Was ist Metaphysik?: Der Rückgang in den Grund der Metaphysik*«, **Wegmarken**: 371.

18 Martin Heidegger, **Zollikoner Seminare: Protokolle-Zwiegespräche-Briefe**, Hrsg. von Medard Boss, 2. Auflage (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994 [1987]): 80-83. [İng.: **Zollikon Seminars: Protocols-Conversations-Letters**, ed. by Medard Boss, tr. from German with notes and afterwords by Franz Mayr and Richard Askay (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2001): 62-64.]

19 »Unser Zeit-haben ist keine Aktion, kein besonderes Tun unsererseits. Dennoch sind wir an diesem Haben beteiligt.«, **Zollikoner Seminare**: 79. / **Zollikon Seminars**: 61.

bir şey eksiltmez; saat ve takvimden okunan, gündeliğe ait 'şimdi' bizim zamanla olan ilişkimize ve bu ilişkinin nasıl olduğuna aittir. Bu tür zamanın daha önce tartıştığı dört özelliğini Heidegger bu noktada yeniden hatırlatır: 1. önemli oluşu (*deutsam*); 2. tarihlendirilebilmesi (*datiert*); 3. uzayıp yayılabilmesi (*geweitet*); 4. ortada, kamusal oluşu (*öffentlich*). 'Şimdi' dediğimde, özel bir dikkat harcamaksızın, sadece bu dört niteliği söylemiş olmaktayımdır. Bu birinci tür 'zaman'dır. İkinci tür zaman ise 'şimdi'leri sıralanışı ve birbirini izleyişidir (*die Jetztfolge*).

Ama 'zaman'ın *Angst* ile ilgisi ne olabilir? Bunlar ilişkili midir? Diyelim ki, birisi 'Endişe için<u>de</u>yim [Endişe<u>li</u>yim]' (*Ich habe Angst*) dedi. *Angst*'la ilişkisi mülkü olan araba ya da mülk edinemeyeceği atmosferik koşullarla aynı şey midir? Bir kent ile ora sâkinlerinin birbirinden ayrı şeyler olması ama gene de birbirine aidiyeti gibi bir şeyden de farklıdır bu durum.

Öyle görünüyor ki, bir ev gibi sahiplenilemeyen zaman 'endişede' olmaktan (*Angsthaben*) da farklıdır. Çünkü zaman ne bir duygudur (*kein Gefühl*) ne dünyayla olan uyarlık ve titreşim (*keine Stimmung*) ne de böyle uyarlık gösteren ruhsal bir durumdur (*keine Gestimmtheit*), <u>'zaman'la aralarında kendilerine özgü bir ilişki bulunsa bile</u>. Burada Heidegger sözcük anlamı 'uzun aralık' olan »*die Langweile*«, yani 'sıkıntı'yı örnek getirir. Böyle bir görüngüden (*ein Phänomen*) söz edildiğinde de onun fenomenolojik yorumuna (*eine phänomenologische Auslegung der Langweile*) girmek gerekecektir. Ama 'zamanı olma ya da olmama'yı (*das Haben von Zeit*) kolaylıkla yanlış yorumlayarak, bir yanda 'zaman' diye bir şeyin, öte yanda da zamanla alâkasız 'sahip olmak' (*ein Haben*) diye bir şeyin bulunduğunu sanabiliriz. Aslında öyle değil; bir yığın şeye sahip olabileceğimiz gibi, bize <u>ait</u> olduğunda bizi anında etkileyen fiziki ve/ya da ruhsal durumlar da söz konusudur burada.

Diyelim ki kolumuz kırık, kulağımız uğulduyor, endişe, tasa bürümüş beni, bu ayrı durumların her birinde 'neyimiz varsa' ona göre farklı bir ontolojik bulunuş, ruh durumu (*die Befindlichkeit*) içinde olsak da, temelde aynı şeyden söz ediyoruz diyebilir miyiz?

Heidegger, bunun yanlış olduğunu, bu yanlışı göstermek için de *Angst*'a daha yakından bakmamız gerektiğini ileri sürüyor.

Endişedeyim (*Ich habe Angst*) dediğimde, tehdit eden ya da öyle sandığım, ama ne olduğunu söyleyemeyeceğim belirsiz bir şey karşısında endişe içindeyimdir (*Ich lebe in der Angst vor Bedrohlichem*). Daha açık söylersek, 'endişeliyim, endişeleniyorum' diyorum, ama beni endişelendiren kendim değilim; bir şey üstüme geliyor, beni sarıyor, endişelendiriyor beni; tasaya, endişeye bürünüyorum istencim dışında. 'Hasta ettin beni!' ya da 'Senin yüzünden evham sahibi oldum!' türünden, endişemin, tasamın müsebbibi göstereceğim biri de yok ortada.

Bu tasalı olmada sahiplenilen şey nedir? Araba, hava, zaman gibi mi, yoksa apayrı mı bu benim olan şey? Burada sahip olmanın, 'benim' oluşun bizzat kendisi endişe yüklü (*angstvoll*) ve endişe de tam da bu sahiplenişin içinde oturuyor, diyebilir miyiz? Ya da bir başka deyişle, 'Sahibi olmak' bir endişe durumu içinde kendini buluvermek midir?

Heidegger'in buna cevabı: 'Hayır. Bu içinde kendisini buluvermek durumu bizzat endişenin kendisidir' (*»Nein, die Angst ist selber dieses Sichbefinden.«*).[20]

Angst üzerine bu ön açıklama ne gösteriyor bizlere? Sahip oluş (Bir şeyi olma, "Neyi var onun, endişeli mi?" sorusundaki gibi) bu durumda bizde olana karşı bir kayıtsızlık sergilemez. Olsa olsa sahip olunduğu sanılan (*genannte Gehabte*) karşısında bir kayıtsızlık söz konusudur burada. Kısacası endişe sahip olunan değil, sahip olma sürecinin kendisidir (.., *die Angst, gerade nicht das Gehabte, sondern eigentlich das Haben selbst ist*). Birinin sahibi olacağı bir 'endişe'den söz edilemez; buradaki sahip oluş sadece şu ya da bu durumda, ruh halinde kendini bul-

---

20 Bu cümleye dek 'endişe'yle ilgili söylenenleri de özgün dilinde verelim: »Ich habe Angst. Ich lebe in der Angst vor Bedrohlichem, von dem ich nicht sagen kann, was es ist. Ich ängstige mich, oder noch genauer, weil nicht ich mir die Angst verschaffe, sondern weil sie über mich kommt, sagen wir, mir ist Angst, es ängstigt mich. Wie steht es mit dem Haben in solchem Angsthaben? Das Haben selbst und gerade dieses ist angstvoll. Die Angst sitzt gerade in diesem haben. Das Haben ist das Sichbefinden in der Angst. Nein, die Angst ist selber dieses Sichbefinden.«, Zollikoner Seminare: 81. / **Zollikon Seminars**: 63.

madan (*sich so und so Befinden*) ibaret olup, örneğimizde de bu varoluşsal-ontolojik bulunum (*die Befindlichkeit*) 'endişe'dir. 'Endişe' sadece kendimizi nasılsa öyle buluverdiğimiz alanda yer alan temel bir 'bulunumdur' ve kendi özgezamanıyla gelen bir uyarlanmışlık hali (*als jeweilige Gestimmtheit*) olarak da yorumlanabilir.[21]

Ama tam da bu noktada Heidegger –belki de bile bile– bazı soruları tartışmaya açık bırakarak gene 'zaman' sorusunu düşünmeye dönüyor. Ama bu arada sanki artık yeterince açık olduğunu düşündüğü bir ipucu da vermeden 'zaman' konusuna dönmüyor. Kendisinin nerdeyse retorik olarak sorup yanıtını aramayı başkalarına bıraktığı sorular şunlar: 'havaya, ruh haline, 'mood'a giriş (*das Stimmen*) ile 'uyarlanış'ı (*das Bestimmen*) nasıl düşünmek gerekir? Bu açık bir soru. Ontolojik 'bulunum' (*die Befindlichkeit*) nereye aittir? Bu soru da tartışmaya açıktır. Peki, ontolojik 'bulunum' (*die Befindlichkeit*) tartışılan görüngüyü (*das Phänomen*) doğru açıklamaya en uygun kavram mıdır? Bu da açık bir sorudur.

Heidegger'in 'zaman'ı tartışıyoruz derken, *Angst* (ve bu arada belki de zamanla özgül bir ilişki içeren 'sıkıntı') hakkında yaptığı saptamaya, bıraktığı ipucuna gelince...

Kısacası, 'endişedelik' sorusunu 'zamanı olup olmamakla' ya da 'zaman'ın bizi sahiplenişiyle öyle kolayca bağlayamayız. Çünkü, 'zaman,' *Angst*'tan tümüyle farklı olarak, ne bir 'ruh hali'dir (*die Stimmung*) ne de 'uyarlanmışlık' (*die Gestimmtheit*). Bu nedenle, örneğin birinin 'zamansal uyarlandığı'nı (*zeitlich gestimmt*) söylemek, açıkça anlamsız bir deyişten öteye gidemez.[22] Bu nedenle de, endişesi olmak gibi bir görüngünün özelliklerini zamanı olmak gibi bir görüngüye uygulayamayız. Bi-

---

21 »Es gibt nicht Angst, die man haben kann, sondern es gibt ein Haben, als sich so und so Befinden. welche Befindlichkeit hier Angst heißt. Angst findet sich nur im Bereich des Sichbefindens, hat den Grundzug der *Befindlichkeit*, die als jeweilige Gestimmtheit ausgelegt werden kann.«, **Zollikoner Seminare**: 82. / **Zollikon Seminars**: 63.

22 »denn die Zeit ist keine Stimmung und Gestimmtheit wie die Angst. Zu sagen, ein Mensch sei zeitlich gestimmt, scheint offenkundig sinnlos zu sein.«, **Aynı yer**.

zi etkisi altına alan görüngüler aynı ya da benzer biçimde ifade ediliyor (*die gleiche Redeweise*) olsa bile, her görüngü kendi biricik özellikleriyle (örn. *Angst*) ayrı düşünülmeli ve açımlanmalıdır, ama bu açımlama bir başkasının (örn. 'zaman') oluşumunu açıklamada kullanılmamalıdır. Yoksa fenomenolojik yorumun temel kuralını (*die Grundregel der phänomenologischen Interpretation*) ihlâl etmiş oluruz. Fenomenolojik yorumda ne sonuçlara ulaşmak derdi vardır ne de diyalektik dolayımlara izin verilir; tek önemli şey, onun kendisini açmasına izin veren, görüngüyü anlamaya açık bir düşünsel bakıştır (»*Es gilt nur, den denkenden Blick auf das Phänomen offen zu halten.*«).

Heidegger, 'zamanı olma'yı (*Zeithaben*) 'duyardüşünüm'ümüze (*die Besinnung*) çekebilmek için, 'endişede/endişesi olma'nın (*Angsthaben*) açımlamasına (*die Erläuterung*) bile bile öncelik verdiğini belirterek, bunu hangi amaçla yaptığını açıklıyor: 'bir şeyi olması' gibi herkese ilk bakışta bildik ve tanış gelen bir şeyin, sahip olunanın değiştiği her ayrı durumda ne denli ilginç ve yabancı (*wie seltsam und befremdlich*) görünebildiğini örneklemek için. Ardından, 'zaman'ın tartışmasına geri dönüyor.

Angst'ı araya sokan bu örnekleyiş doyurucu mu, bilmem; ama bu ara tartışmadan, *Angst* hakkında öğrenilen ek bir şey daha var gibi. O da, az yukarıda fenomenolojinin temel kuralı, metodolojik gözetmelerinden dem vururken, Heidegger'in şu ifadeyi araya sıkıştırması:

> 'endişe,'zamanın sürekli ve kaçınılmaz olarak üstümüze geldiği gibi her daim gelmez insanın üstüne."[23]

Bu durumda, en azından üç şey önem kazanıyor: birincisi, 'zaman'ın, *Angst*'gibi bir 'ruh hali' (*die Stimmung*) ve de 'uyarlanmışlık' (*die Gestimmtheit*) olmadığı; ikincisi ise, *Angst*'ın, 'yabancı' görüp de yüzleşmekten sürekli kaçtığımız bizdeki *Dasein*'la ille de tanışmamıza vesile olacak diye modern uykumu-

---

23 »Von dieser grundsätzlichen methodischen Überlegung abgesehen, könnte man überdies geltend machen, daß die Angst uns nicht überall und jederzeit so befällt, wie die Zeit uns ständig und unausweichlich angeht.«, **Zollikoner Seminare**: 82-83. / **Zollikon Seminars**: 63-64.

zu bölmek üzere her zaman yanı başımızda durmadığı; üçüncüsü ise, *Angst*'ın, çok seyrek de olsa, *Da-sein*'ın zeminindeki uykusundan kalkıp gelip de bizi içine savurduğu Hiçliğin aydınlık gecesinden (*in der hellen Nacht des Nichts der Angst*[24]) döndüğümüzde ne yapacağımız. Kendi varlığımızı ve özgürlüğümüzü cesaretle yeniden kurup değerini mi vereceğiz, yoksa 'bir karabasandı, neyse ki geçti' mi diyeceğiz?

---

24 »Was ist Metaphysik?« **Wegmarken**: 114.

"Kant burada da hizmetinizdedir, *Fräulein*; ama...": Maria von Herbert-Immanuel Kant yazışması*

Günlerden bir gün Kant tanımadığı genç bir hanımefendiden mektup alır. Tarih düşülmemiş ama büyük olasılıkla 1791 Ağustosunda kaleme alındığı tahmin edilen mektup "Yüce [*Großer*] Kant" hitâbıyla açılmakta ve Maria von Herbert imzasını taşımaktadır.[1] Aile arasındaki çağrılışıyla "Mizza" 1769 doğumludur ve, ilginçtir, Kant'ın dine bakışına şiddetle muhalif olması nerdeyse kaçınılmaz Katolik Avusturya'nın güneyinde Klagenfurt kentinde, Kant'a tutkun ağabeyinin çevresinde oluşmuş bir düşün vahasında aradığı ideal aşkı bulamamanın acısıyla intiharı düşünerek yaşamaktadır. Königsberg ve

1 Yazımızda Kant ile başkaları arasındaki mektuplaşmalara yapılan göndermeler ve alıntıların Almancalarına internet yoluyla ulaşılmış (bkz. http://www.ikp.uni-bonn.de/dt/forsch/kant/inhalt/), İngilizceleri için de şu kaynakta her zaman çevirisine güvenemediğim haberleşmeler ve çevirmen çözümlemelerine başvurulmuştur: Immanuel Kant, **Correspondence**, trans. and ed. by Arnulf Zweig (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1999). Baştan belirtilmesi gereken iki nokta var: birincisi, kendi dilinden alıntılanan pasaj ve tümcelerinin dili o devir Almancasıdır; ikincisi ise, Kant mektuplaşmalarının basılı Almanca kopyaları şu ana değin elimize geçmediğinden, metin içinde kullandığımız Almanca sözcük ve tümcelerin yukarıda verilen Kant sitesinden hatasıyla doğrusuyla olduğu gibi aynen alındığı akılda tutulmalıdır.

(*) Daha önce aynı başlıkla **Doğu Batı Düşünce Dergisi**, Yıl 7, No. 27 (Mayıs-Temmuz 2004)'de çıkmış olan yazının bu seçki için yeniden gözden geçirilerek genişletilmiş biçimidir.

çevresi dışında yeryüzünün en yakın yerlerini bile gezip görmemiş filozofumuzun zamanın okumuş çevrelerinde büyük yankı bulan "Arı Usun Eleştirisi"ni (*Kritik der reinen Vernuft*) bilen ve belki de tümünü okumuş bir genç kadın olarak, derdine son çare Kant'tan medet ummaktadır. Bu ne tür bir okumuşluktur, birazdan buna geleceğiz genelde *Schwärmerei* denilen bulutsu toplumsal halet-i rûhiyenin Kant'ın zamanında ortalığı saran tayfını tartışırken.

'Aydınlanma'yı önünde açılmakta olan bir düşün arazisinde özerk düşünerek an be an cesaretle kendini kurma çabasına giren her kişinin sonunda 'yurttaşlaşma'sı olarak yeniden tasarladığını düşündüğüm Kant'ı salim kafayla okuyan herkes, onun varolan gerçeklikten ucuz kaçışlara prim vermeyeceğini her halde teslim edecektir. Ne denli gerçekleşmesi olanaksız ideal bir burjuva özne kurgusu olarak düşünülürse düşünülsün, büyük saygı duyduğu Rousseau'nun '*bourgeois*' ile '*citoyen*' arasında çektiğine benzer bir ayrım gözetirken Kant'ın günü ve ülkesi koşullarında ikincisini (ve imlediği 'cumhuriyetçiliği') temkinlilikle savunduğuna, bunu yaparken de tıpkı derinden izlediği Aristoteles'inkini andıran bir gerçekçilikle ayağını sağlam toprağa basmak istediğine tanık oluyoruz. Hem de böyle bir zeminin aslında hiç bir tarihsel koşulda bulunmadığını bile bile... Ne de olsa düşünürümüz "silah, at, avrat" (tam da bu sırayla) düstûrunun büyük ölçüde egemen olduğu, düşünce ve yayın üzerine sansürün süregittiği Prusya'da yaşamaktadır ve kafasındaki Aydınlanma idealinin gerçekleşmesi yönünde nabzına şerbet verdiği, "Aydınlanmış Despot" II. ('Büyük') Friedrich'in göreli hoşgörüsünün hükümdarın ölümünden sonra sürmeyebileceğinin de tümüyle bilincindedir. Zaman onun bu temkinliliğinde ne denli haklı olduğunu gösterecek, bugünkü Birleşmiş Milletler için bile bir esin kaynağı olan Kant'ın o zamanki devletin ideolojik payandası vahiy dinini us eleğinden geçiren yazısı, daha önce Kant'ın "Arı Usun Eleştirisi"ni ithaf ettiği açık görüşlü Karl Abraham Freiherr von Zedlitz'in yerine geçen yobaz Johan Christoff Wöllner'in etkisi altında hurafelere kapılıp garip tarikatlere katılmış yeni kralın (II. Friedrich Wil-

helm) *Kabinettsordre*'ıyla sansürlenecek ve yeni kralın egemenliği süresince din konularında ders vermekten kaçınacağı yolunda haşmetmeaplarına yazılı söz vermek zorunda bırakılacaktır. (Kant'ın kralın ölümünden hemen sonra süren sansüre rağmen "Fakültelerin Çatışması" (*Streit der Fakultäten*) başlıklı ve çoktandır tasarladığı eserini yayınlatması onun insanlık karşısındaki "görev" anlayışının ve 'düşünülmüş' medeni cesaretinin en güzel örneğidir.) Kral adına Kant'a tehdit ve yasaklama mektubunu gönderen ve daha önce Büyük Friedrich'in 'sahtekâr, entrikacı bir rahip, o kadar' diye aşağıladığı sözde Lutherci din adamı Wöllner ise, tüm yobazlığı yanında yeni kralı da üye olmaya ikna ettiği, büyü, simya ve ruhlarla buluşma gibi fuzûlî işlerle uğraşan gizli 'Rosicrucian' tarikatının Berlin locası *Zum Roten Löwen*'in de başkanı ve din alanında müfrit bir *Schwermer*'dir. Bu nedenle, Kant'ın ince düşünülmüş, zamanını bekleyen cesaretini korkaklık olarak gören, hatta kendisine mektuplarıyla bunu açıkça belirtenler olmuştur. Bu gibilerin ne denli iyi niyetle yazdıklarını bilemem (Johann Erich Biester'in Kant'a 17 Aralık 1794'de yazdıkları dürüstçe görünüyor). Belki de kendileri görece güvendeyken bunları yazabilenler Kant'ın içinde bulunduğu durumda olsalardı ne yaparlardı, bunu düşünebilme duyarlığından yoksun oldukları söylenebilir. Ayrıca biliyoruz ki, kendileri geride dururken kahramanlığı başkalarından bekleyerek bir anlamda onları istismar eden, onlar yandığında da hiç bir sorumlulukları yokmuş gibi ellerini yıkayıp kenara çekilenler her devirde mebzul sayıda bulunur. Kant'ın buna pabuç bırakmadığı da bir gerçek. Tıpkı ününün gölgesinde ve önünde sonunda işler ters gittiğinde faturayı ona çıkaracak başka bazılarının kendilerinin soyunamayacağı kurnaz telkinlerine kulak asmaması gibi...

Neyse, biz bırakalım Wöllner gibi entrikacı din yobazlarını da, dönelim o dönemin gündelik yaşamını etkileyen yeni *Schwärmerei* dalgasının daha dünyevi, gene de fazlasıyla uçuk ve sıyırtık (ama aynı derecede gösterişçi) örneklerden oluşan geniş tayfına.

Schwärmerei sözcüğü kökeninde kovana çomak sokulduğun-

da arıların delice her yana saldırması, önüne gelen şeyin başına üşüşmesini ifade eder. Martin Luther hem kilise hem de kendisini korkutan aşırı dinsel uçlara karşı polemiklerinde "şu papa yanlılarıyla saplantılı yobazlar" (*beide papisten und schwermer*) derken bu ikincileri inanış ve izleyişlerinde iflah olmaz derecede müfrit bir kapılma içindekiler olarak vasıflandırmaktadır.[2] İşte bu gibi müfrit coşkululuk, gözü dönmüş, fanatik saplantılılık ya da uçta bir mistik sapkınlık halinin, dinsel olsun olmasın tüm türleri için Alman dilinde kullanılan sözcüktür *Schwärmerei*. Bugün bile İngilizce çevirilerde kullanılan '*fanaticism*,' '*zealotry*,' '*enthusiasm*' ve '*exaltation*' sözcükleri *Schwärmerei* sözcüğünü.tam karşılayamadığı gibi yanıltıcı da olabiliyor. Başka dillere pek kolay çevrilemeyen, çok geniş bir anlam tayfına sahip bu sözcüğe dilimizde seküler yaşamdan ille de bir karşılık bulmak gerekseydi, günümüz sokak Türkçesinde kullanılan 'hayalperestlik,' 'uçukkaçıklık,' 'sıyırtıklık' sözcükleri bir ölçüde karşılık gelebilirdi. Buradaki vurgu, kişinin kendini kaptırdığı yaşam tarzı ve pratiklerinin, nerdeyse marazî bir hastalık derecesinde izleniyor olması. Kaldı ki, bugün toplumumuz dahil bir çok ülkede Luther'in zamanında olmayan ve hatta Romantik dönemde bile kök salmamış bir 'psikolojik insan' kurgusuyla karşı karşıyayız. Dış gerçeklerle baş edemeyen, böyle bir hesaplaşma gücü olmayan, ama tüm kifayetsizliğine rağmen muhteris olan bir insan tipi bu. Böyle bir insan tipinin kendisinin de farkında olduğu aczini aşmak amacıyla, yaşamının kritik dönemlerinde toplumdaki sınıfsal, kültürel, vb. konumuna uyar şu ya da bu tür bir modern *Schwärmerei* dalgasına kapılıp gitmesi işten bile değil. Hele tuzu kuru ama sürekli sıkılan günümüz burjuva okumuşları için bu haydi haydi böyle.[3]

---

2 **Raising the Tone of Philosophy: Late Essays by Immanuel Kant, Transformative Critique by Jacques Derrida**, ed. by Peter Fenves (Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1993): x-xıı.

3 Bu bağlamda *Schwärmerei* sözcüğüyle 'cognate' öteki iki sözcük de dilimize 'yüceltilmiş [nerdeyse şımarık kılan düzeyde]' ve 'putlaştırmak' olarak çevrilebilecek »Beschwärmten« ile »Anschwärmen« – ki her iki sözcüğü de Heidegger'in karısına yazdığı 1 Eylül 1919 ve 24 Ocak 1922 tarihli iki mektupta sırasıyla kullandığına tanık oluyoruz. Örneğin ilk mektupta Heidegger eşine büyük bir düşünce meselesine gönül koyduğu için seçkinyalnızlı-

Onsekizinci yüzyılda Almanya topraklarında boy atan ve *Schwärmerei* dalgasına yeni renkler kazandıran bir akım da, *Sturm und Drang* olarak bilinen, öncüleri arasında Friedrich Heinrich Jacobi ile Johann Georg Hamann ve Kant'la sonradan arası açılan öğrencilerinden Johann Gottfried Herder'in de bulunduğu 1780'lerin ozansı akımıdır. Dış siyasi koşullar karşısındaki çaresizliği bir tür içe çekiliş ve kaçışla telâfî çabası olarak da görülebilecek, sonsuz bir öznelliği gene sonsuz bir nesnellik karşısına dikerek duygulara yaygın bir öncelik tanıyan, üstelik bir de 'dehâ' saplantısına yol açan, sonunda da Kant'ın "Düşüncede Yöneliş Nedir?" (*Was heißt: sich im Denken orientieren?*) yazısında karşı tepkisine bile yol açacak denli felsefe içine sızan bu akımın ülkedeki yoğun *Schwärmerei* sisine katkısı azımsanamaz. Kant gibi, bugünün *Schwärmer*ine de oldukça sıkıcı gelebilecek ölçüde "*He is no fun!*" duru bir usla ***bilmek***, ***görev edinmek***, ***ummak*** yolunda felsefe yapan bir düşünürün, 'aydınlanma' gereği yaşamın hemen her alanında her cins *Schwärmerei* örneği karşısında sürekli tetikte olduğu hatırlanırsa, Maria von Herbert'in nerdeyse bir çığlık olan mektubu karşısındaki çekinceleri de anlaşılabilir. Hem, sonradan felsefenin "savaş meydanı"na (*Kampfplatz*) ebedi barışı getireceğini söyleyeceği kendi "eleştirel felsefe"sidir bu kez somut bir göreve çağrılan.

ğa mahkûm kılınmış bir düşünce insanının onun hakkında yeterince bilgili olmayan başkalarının gözünde çok yanlış bir biçimde zengin, saygın ve yüceltilmiş görülüp odak noktasına getirilerek ardından hakkında bolca konuşulmasından yakınırken [»Die große Berufung zu einer überzeitlichen Aufgabe ist immer notwendig eine Verurteilung zur Einsamkeit u. es gehört zu ihrem Wesen, daß andere von ihr nicht wissen – im Gegenteil: den Einsamen als den Reichen, Geehrten, <u>Beschwärmten</u> Beachteten u. Beredeten verstehen...«],"daha sonraki mektubunda da bir erkeği erkek kıldığı sanılan o göklere çıkarma ve kadınca putlaştırmalardan da hazzetmediğini açıkça belirtmektedir [»Du weißt, ich will keine Verhimmelungen u. weibisches <u>Anschwärmen</u> u. was >einen Mann macht<...«]. Bkz. **»Mein liebes Seelchen!«: Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride, 1915-1970**, Hrsgb. von Gertrud Heidegger (München: Deutsche Verlags-Anstalt, 2005): 97-98, 119. Vurgular benim. [İng.: Martin Heidegger, **Letters to His Wife, 1915-1970**, sel., ed. and annotated by G. Heidegger, tr. by R. D. V. Glasgow (London: Polity Press, 2008): 65, 83.]. Dikkat edilirse, yazımızda açacağımız ve ağırlıkla tek yönlü Maria von Herbert-Immanuel Kant yazışmalarının örneğini oluşturduğu, tedirginlik verecek ölçüde genelgeçer bir durum söz konusu burada da.

Dolayısıyla, kendini ifade etme özgürlüğünün bulunmadığı tüm baskıcı ortamlarda olduğu gibi, zamanının Prusya'sında da alternatif yokluğu ya da azlığından kişilerin kısmen moda olarak kapıldığı kısmen de kör arayış sonucu, özellikle orta sınıfları saran ve çok çeşitli biçimlerde tezahür eden *Schwärmerei* bulutundan Kant hiç mi hiç hazzetmemektedir. Yaşamının son yıllarında yayınladığı *Anthropologie*'sinde de bu sınırları belirsiz toplumsal olgu bireyin kendi psikolojik yapısından gelen bir görüyü dış güçlere atfetmesi şeklinde beliren, nerdeyse bir tür ruhsal hastalık olarak tartışılmaktadır. Geniş bir toplumsal spektruma yayılan bu kendi içine göçerken boşhuşûya kaptırış ve sonunda gelen dağıtma ve aşırı uçukluk hakkında Kant'ın ne düşündüğüne onun erken yazışmalarında bile rastlıyoruz; örneğin, güvendiği arkadaşı ve ilk öğrencilerinden Ludwig Ernst Borowski'ye yazdığı 6-22 Mart 1790 tarihli mektupta herkesi saran yüzeysel 'okuma hastalığı'ndan (*Lesesucht*) duyduğu derin rahatsızlığı dile getirirken bu dalgayı bir *Schwärmerei* örneği olarak veriyor. Keza 1792 yazında Prens Alexander von Beloselsky'ye gönderdiği bir mektupta da böyle bir kapılmanın 'us' peşinde de koşarak (*qui cum ratione insaniunt*), onu kendine alet etme tehlikesi yarattığından söz ettiğini okumaktayız. Kant'a göre böyle bir yüzeysellikle sürdürülen okuma, 'anlama'yı da çılgınlığa dönüştürdüğü gibi 'fikirler'i de [*Ideen*] sâlim kafaların hiçbir şekilde anlayamayacağı bir noktaya çekmektedirler.[4] Okumuş kamunun, özellikle de yetişmiş üst bur-

---

4 Kant'ın Beloselsky'ye mektubundaki kısmın Almanca aslı şöyledir: »Diese ist entweder die der transscendenten Imagination d. i. der Ideale der Einbildungskraft genie Geist - esprit welche wenn die Formen der Einbildung der Natur wiedersprechen die Sphäre der Hirngespenster monstren Phantasterey oder der transscendenten Vernunft d. i. der Ideale der Vernunft welche wenn sie auf bloße Erweiterung der Speculation über das was gar nicht gegenstand der Sinne seyn mithin nicht zur Natur gehören kan lauter leere Begriffe seyn. Die Sphare der Schwarmerey qui cum ratione insaniunt und den Verstand dahin zurük bringen wo die betise war namlich nichts von seiner Idee zu verstehen.«. Bir kaç yıl sonra basılacak Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)inde Ideaları tanımlayışı da şöyledir.: »Ideen sind Vernunftbegriffe, denen kein Gegenstand in der Erfahrung adäquat gegeben werden kann. Sie sind weder Anschauungen (wie die von Raum und Zeit), noch Gefühle (wie die Glückseligkeitslehre sie sucht), welche beide zur Sinnlichkeit gehö-

juvaların kapıldığı kütüphane müdavimliği, roman ve romantik dram okuma salgınında Fransızlarınkiyle karşılaştırıldığında daha da zevksiz ve sağlıksız bir yan gözlemleyen Kant'a göre bu hastalığın tek çaresi de bu vukûfsuz heveskârlık (*der Dilettantismus*) karşısında söz konusu yönsüz okuma hevesinin hepten kırılmamasına özen göstererek, programlarında kılı kırk yaran bir eğitimin işletilmesi yoluyla amaçlı hâle dönüştürülmesidir. Bu yolla iyi yetişen bir insan, anlama yetisini acelecilikten uzak ve en doğru geliştirecek seçici okumaları ötekilerden ayırt etmesini bilecek ve bundan gerçek bir haz duyacaktır.[5]

İşte böyle çelişkilerle doludur yaşam. II. Friedrich'in ölümüyle onun görece hoşgörülü "aydınlanmış despotizm"inin de bitişi ardından, çoktandır yazılarında tehlikeli bir cumhuriyetçiliğin ve evrensel yurttaşlığın gizli yuvalandığını düşünen ve iktidara geldiklerinde onun vahiy dinini us eleğinden geçiren bir yazısını fırsat bilenlerin kendi Protestan ülkesinde sansürlediği bir düşünür kalksın da Tanrı'nın Katolik Avusturyasında alıcı bulsun. Ne güzel, diyebiliriz, bu çelişkiden daha iyi bir

---

ren; sondern Begriffe von einer Vollkommenheit, der man sich zwar immer nähern, sie aber nie vollständig erreichen kann.« Para. 43. Fikirleri böyle tanımladıktan sonra, az ileride de tam da yukarıda tartışılan toplumsal dalgalanmayı şöyle değerlendirmektedir: »Wahnsinn mit Affect ist Tollheit, welche oft original, dabei aber unwillkürlich anwandelnd sein kann und alsdann, wie die dichterische Begeisterung (furor poeticus) an das Genie gränzt; ein solcher Anfall aber der leichteren, aber ungeregelten Zuströmung von Ideen, wenn er die Vernunft trifft, heißt Schwärmerei. Das Hinbrüten über einer und derselben Idee, die doch keinen möglichen Zweck hat, z.B. über den Verlust eines Gatten, der doch ins Leben nicht zurückzurufen ist, um in dem Schmerz selbst Beruhigung zu suchen, ist stumme Verrücktheit. – Der Aberglaube ist mehr mit dem Wahnsinn, die Schwärmerei mit dem Wahnwitz zu vergleichen. Der letztere Kopfkranke wird oft auch (mit gemildertem Ausdrucke) exaltirt, auch wohl excentrischer Kopf genannt.« Para. 45. Bkz. Kants Werke, Akademie-Ausgabe, [1902-], Band VII (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968): 199-200, 202-2-3. [altını ben çizdim.]

5 Almancasında: »Wider dieses Uebel sehe ich kein anderes Mittel, als das Vielerleilernen in Schulen auf das Gründlichlernen des Wenigren zurückzuführen und die Lesebegierde nicht sowohl auszurotten, als vielmehr dahin zu richten, daß sie absichtlich werde; damit dem Wohlunterwiesenen, nur das Gelesene, welches ilım baaren Gewinn an Einsicht verschafft, gefalle, alles übrige aber aneckele.«

armağan olabilir mi? Bunu duyan bir başka düşünür daha çıkarsa öpsün de başına koysun. Ama acaba tam böyle mi? Hele Kant için?

Olayın bir de zamanının salgını içinde okuyan kadınları ilgilendiren bir cephesi var ki, bu olguya da değinmeden geçmemiz doğru olmaz. Kant'ın gözünde Maria von Herbert olayı kapandıktan sonra bile, 1796'da Avusturya'da Würzburg kentinde yaşayan biri felsefeci iki Benedictine papazından aldığı mektuplara bakılırsa, Katolik güney Almanya ve Avusturya'nın Salzburg gibi yörelerinde tüm sansüre karşın Kant'ın önemli bir okuyucu kitlesinin bulunduğu, bunun da hatırı sayılır bir oranını kadınların oluşturduğu anlaşılıyor. Felsefeci ve Kant'ın eski çömezi Matern Reuß 1 Nisan 1796 tarihli mektubunda Würzburg ve çevresinde Kant'ın fikirlerine düşkünlüğün onun sistemine muhalifler arasında bile had safhada olduğunu, Kant'ın Prusya kralının da izniyle Fransa'ya yasa koyucu ve barış hamisi sıfatıyla davet edildiğini (!) gazetelerde okuyan nice hanımın da bu sele kapıldığını yazdıktan sonra, bu durumdan kendisinin de pay aldığını, artık eskiye göre çok daha fazla sayıda hanımefendinin ona dostça selâm verdiklerini eklemeden edemiyor.[6] Aynı yılın 2 Ekim'inde yazan Conrad Stang da Kant'ın özellikle din üzerine yazılarına hem Avusturya hem de güney Almanya'da yasak konulmuş olmasına rağmen kaçak basılarak elden ele dolaştığını, erkek okurlar arasındaki muhaliflere rağmen 'eleştirel felsefe'nin (*die kritische Philosophie*) özellikle kadınlar arasında benimsendiğinin altını çiziyor ve şöyle sürdürüyor: "Genç hanımlar ve kadınların ne büyük bir coşkuyla sisteminize kapıldıklarını, hakkında (!) öğrenmek için ne denli hevesli olduklarını tahmin edemezsiniz. Burada, Würzburg'da sisteminizi ötekilerden daha iyi bildiklerini göstermek uğruna yarışan bir sürü kadın salon grubu

6 Almancasında: »Ich kan ihnen nicht beschreiben, wie enthusiastisch auch jene, die sonst ihren Grundsatzen nicht gut waren, so gar unsre Damen jetzt für sie eingenommen sind, da wir in mehreren Zeitungen gelesen haben, daß sie als Gesetzgeber, als stifter der Ruhe u. des Friedens nach Frankreich gerufen worden seyn, u. dazu von ihrem Koenig Erlaubnis erhalten haben; auch ich bekomme jetzt von mancher Dame ein freundlicheres Gesicht, als zuvor.«

(*Frauenzimmergesellschaften*) var. Sohbetlerin en favori konusu da bu. Evet, şaşılacak şey ama, hanımlar kendilerini pratik felsefeyle de sınırlandırmayarak sisteminizin teorik kısmına bile girmekteler..."[7]

Bu haberlerden ne denli hoşnut kalırsa kalsın, "cins-i lâtif" (*das schöne Geschlecht*) olarak nitelediği kadınlar konusunda ununu eleyip eleğini de duvara asmış[8] olan Kant'ın egosunun

---

7 Almancasında:»Ihre Schriften sind da, wie in Oesterreich Kontrebande, besonders aber Ihr Religionswerk. O warum hat doch die Wahrheit gegen sovieles zu kämpfen, bis sie nur halb ihre Stimme geltend mache! Haben Männer sich so sehr gegen die kritische Philosophie gesträubt, so macht sie ihr Glück leichter bey Weibern. Sie glauben nicht, wie enthusiastisch Mädchen und Frauen für Ihr Sistem eingenommen sind, und wie allgemein diese wünschen, es zu kennen. Hier in Würzburg kömmt man in viele Frauenzimmergesellschaften, wo man sich beeifert, vor andern mehr Kenntniß Ihres Sistems zu zeigen, und wo es stets das Lieblingsgespräch ausmacht. Ia, was gewiß seltene Erscheinung ist, man hält sich nicht allein in den Schranken des praktischen Theiles, sondern wagt sich auch in das theoretische.«

8 Kant'ın ezeli bekârlığı sonradan çuval dolusu spekülasyona konu olmuş, onun kadınları böyle nitelemesi de epey şimşek çekmiştir. Kendisinin iki kez evliliği düşündüğü, ölümünden sonra bir kadının Kant'ın kendisine aşık olduğunu iddia ettiği, akşam belli saatten sonra felsefe tartışmaya hiç yanaşmadığı, yaşlılığında bile kendi elleriyle kardığı hardallı ve sürahilerde sunulan şaraplı akşam ziyafetlerinde yanı başına genç ve güzel cins-i lâtiflerin oturmasını tercih ettiği, fazla okumuş kadınlara kuşkuyla hatta belirli bir önyargı ve düşmanlıkla yaklaştığı (örneğin sonradan ünlenecek kültürlü Sophie Mereau'nun dergi çıkarmak yönündeki aklı başında mektubunu [1795 Aralığı] yanıtsız bırakışı ve tıpkı Maria von Herbert'in ilk iki mektubunda olduğu gibi Sophie Mereau'nun mektubunu da arkadaşı Motherby'nin değer verdiği anlaşılan büyük kızı Elizabeth'e göndermesi) ve daha nice biyografik anekdot onun kadınlarla bir arada bulunmaktan çok hoşlanmakla birlikte, bu cins karşısında hep temkinli ve mesafeli oluşuna kanıt gösterilir. Bunlarda bir doğruluk payı bulunmakla ve hem erken yazılarından "Güzel ve Yüce Duygusu üzerine Gözlemler"de (*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhbenen*, 1764) hem de "Pragmatik Görüşle Antropoloji"sinde (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798) yazdıkları bu yargıyı güçlendirir görünse de, kendisi hem kadınları hem de erkekleri belirleyen döneminin koşullarını aşmak yönünde daha ne yapabilirdi, insan merak ediyor. Kant derslerinde ve mektuplarında içinde yaşanılan dünyanın bir erkek dünyası olduğunu teslim eder; ama sıklıkla ona atfedilen 'misogyny' kanımca asılsız bir iddiadır. Kant hakkında ciddi her çalışma onun kadınlara tapmak bir yana, hayranlıktan bile çok ırak olduğunu belirtmekle birlikte, karşı cinse yukarıdan bakan bir kadın düşmanı asla olmadığını teslim ediyor [çok yakın bir örnek olarak bkz. Manfred Kuehn, **Kant: A Biography** (Cambridge: CUP, 2001): 117vd.]. Kendisinin cins-i lâtiflerle hiç yakın ilişkiye girmediği savı da onun yaşlılık döneminden geriye abartılı bir projeksiyon olabilir (38 yaşındaki Kant'ı bahçesin-

bu haberle daha bile şiştiği yönünde bir belirti yok gibi. Fazla ciddiye alınmayacak bir *Schwärmerei* örneği olarak bu haberlere de gülüp geçmiş olması çok mümkün. Daha bir kaç yıl önce altmış yedi yaşında olması gereken ezeli bekârımızın Maria'dan gelen ilk mektubu okurken yüzünden bir gölge bulutunun geçmiş ve "çattık ahir yaşımızda bir *Schwärmerine*" diye düşünmüş olması çok olası.

Bu noktada artık Maria von Herbert'in tutkulu ilk mektubu, Kant'ın yanıtı, ardından da yaşlı filozofun yanıtlamadığı anlaşılan öteki iki mektubunun içeriklerini yakın okumaya alabiliriz. Maria von Herbert'in ilk mektubuyla bu denemeye girişelim.

Yazımızın başında verdiğimiz hitapla açılan ilk mektubunda Maria'nın Kant'dan ruhunu azâdeleştirmesi için yardım dilerken sanki Tanrı'ya yalvarırcasına "Sen" [*Du*] diye seslenmesi hemen dikkati çekiyor. Aklı ölüme takılmış genç kadın, yıllarca verdiği Etik üzerine derslerinde intiharı ahlâki öğretisi gereği kabul edilemez bir insan edimi olarak gören Kant'tan kendisini ölüme hazırlayacak bir danışman görevi üstlenmesini adeta talep etmekte, üstelik de okuduğunu imâ ettiği Kant'ın kitaplarında anlatılanların kendisini gelecekte de bir başka varoluş bulunduğuna inandırdığını ve bu nedenle ona yazdığını iddia et-

---

de 'yakın' geziye davet eden Maria Charlotta Jacobi'nin 12 Haziran 1762 tarihli hafif çapkın mektubu karşı kanıt diye gösterilmiştir). Geç yaşından karikatür düzeyinde düzleştirilmiş bir karakter türeten hakkındaki anlatılar tersine, gençliğinde bilardo oynamayı, her zaman da iyi yemeyi seven, bir keresinde de evinin yolunu bulamayacak denli sarhoş olan, öte yandan züppeliğe ve aşırıya kaçmadan hep sade fakat güzel giyinen, vb. bu tuhaf adama etik üzerine derslerinde savunduğu evliliğe neden girişme cesareti göstermediği sorulduğunda verdiği şu ironik yanıt bence yeterince açıklayıcı: "Bir kadına ihtiyacım olduğunda onu doyurmaya yetecek gücüm yoktu; bir kadını doyurmaya gücüm yettiğinde de artık birine ihtiyacım kalmamıştı." Başka yerde de: "Kadınsız bir erkeğin yaşamdan haz alması, erkeksiz bir kadının da ihtiyaçlarını tatmin etmesi imkânsızdır." Ama hepsinden de önemlisi, cinsel çekim hakkında söyledikleri: "büyük bir duyusal haz," "özel bir haz türü" ama "gerçekte ahlâki aşkla ortak hiç bir yanı yok." Borowski'nin yazdığı biyografide sıklıkla üstâdın gençliğinde ne yaptığıyla yaşlılığında ne yapmadığını karşıtlaştırması Kuehn'ün yazarda sezdiği kaypaklığa karşın, pek yanlış olmasa gerek. Kant'ın elli dört yaşındayken bile her tür değişmenin kendisini korkuttuğunu açıkça itiraf etmesi [bkz. 1778 Nisan başlarında, öğrencisi ve yakın dostu hekim Marcus Herz'e yazdığı mektup] ve sürekli sağlık takıntısı içinde kendini aşırı disiplin altında tutması da bu görüşü desteklemektedir.

mektedir. Ardından, günümüzde bazılarımıza neden bu kadar büyütüldüğünü düşündürtecek, özel yaşamındaki bir travmaya fazla açmadan değinerek, içindeki iyiliği nasıl yitirdiğinden, yalnızca onun için yaşayabileceğine kendini inandırdığı 'karşısında duran' ve kendine yeterli bir 'nesne'yi [kişiyi] nasıl sevmiş olduğundan söz ediyor (»*ich liebte einen gegenstand* [!!] *der in meiner Anschauung alles in sich faste*«). Her şeyi boş, herkesi anlamsız bulduğu (»*dan alles andere schien mir ein Tand und alle Menschen waren vor mich wie auch wirklich wie ein gwasch ohne inhalt*«) bir sırada daha önceki istismar edildiği ve aslında hiç de utanç duymayacağı bir ilişkiyi, tam tersi bir insandan uzun süre gizlemesi, sonunda açıklayınca da kendine duyulan sevginin (aşkın?) soğumaya yüz tutması belli ki Maria'yı darmadağın etmiş. Şerefli bir insan olan bu adam şimdi bile arkadaşlık ve bağlılığını Maria'dan esirgemiyor; ama bir zamanlar onları yakınlaştıran iç duygu yitip gitmiş. Yüreğim bin parça, diye yazıyor Maria Kant'a, eğer senin yazdıklarını uzun uzun okumasaydım çoktan yaşamıma son verirdim; ama teorinden çıkardığım sonuç bunu engelliyor. Ne kadar acı çeksem de yaşamıma son vermem yanlış; sırf varolduğum için yaşamımı sürdürmeliyim (»*sondern ich solt leben wegen meinen daseyn*«). Ve ekliyor: şimdi koy kendini benim yerime de, ister lânetle ister bir teselli ver.

Genç kadının mektubu gerçek bir sıcaklık sergilemekle birlikte, papazların sağaltıcı gücünün ciddi erozyona uğradığı, psikoterapistlerin de henüz serpilmediği bir zamanda Kant'tan nerdeyse bir ruh doktoruymuşçasına (daha doğrusu, 'ahlâk hekimi') yardım isteyişinin, ondan kendi ahlâk öğretisiyle tutarlı davranarak yardıma koşmasını bekleyişinin düşünürümüzü nasıl bir açmaza soktuğunu tahmin edebiliriz. Çünkü Maria, Kant'ın 'ahlâk metafiziği'ni (?), özellikle de "kategorik buyruk"u okuduğunu,[9] ama bunun kendi durumunu sağaltma

9 Maria von Herbert »*metaphisik der Sitten hab ich gelesen samt den Kategorischen inperatif* « diye yazmakla birlikte, Kant'ın ahlâkla ilgili hangi yayınlanmış yapıtını okuduğu belli değil. Nerdeyse "*panic attack*" dedirtircesine bir heyecanla yazan genç kadın "Ahlâk Metafiziği"ni(*Metaphysik der Sitten*) okumuş olamaz; çünkü bu kitap ancak 1798 yılında yayınlanmıştır. Bu durumda, Maria ağabeyi çevresindeki tartışmaları izlemenin yanında, çok büyük olası-

yönünde en ufak bir faydası olmadığını, usunun da ona en çok gerek duyduğu yerde kendisini terk ettiğini belirtiyor ve düşünüre yalvarıyor (»*meine vernunft verlast mich wo ich sie am besten brauch eine antwort ich beschwöre dich*«). Mutlaka yanıt vermesini sağlamak için de, eğer yardım elini uzatmazsa Kant'ın bizzat kendisinin savunduğu buyruğa ters düşeceğini (»*oder du kanst nach deinen aufgeseten imperatif selbst nicht handln*«) hatırlatmayı da ihmal etmiyor. Mektubunu da yazışmaların kendisine en emin ulaşacağı adresi vererek bitiriyor.

Şimdi Kant ne yapsın? Kendi ahlâk öğretisinin altını çizdiği "görev"in (*Pflicht*) gereğini mi yerine getirsin, yoksa her türden *Schwärmerei* karşısında duyduğu derin kuşku gereği genç kadının mektubunu yanıtsız mı bıraksın?

Sorunlu yaşamıyla ilgili bir çıkış, kurtuluş ararken felsefesine yönelmiş genç bir kadının yazdıklarındaki dürüstlük Kant'ı etkilemiş görünüyor gene de. Kant duyarsız biri değildir yaşlılığında bile. Sonunda, bu rahatsız genç dimağa değer vermesinin bir kanıtı da sayılabilecek, üstelik ahlâk öğretisinin dingili olan "görev" (*Pflicht*) gereği Maria von Herbert'in mektubuna yanıt vermek zorunda hissedecektir kendini.

Ama mektuptaki içtenliğin bilincinde olan Kant'ın, önce genç kadının mektubunu güvendiği Ludwig Ernst Borowski'ye gösterdiğini biliyoruz ve Maria'nın içindeki hakikat ve alçakgönüllülüğü takdir ettiğini söylemiş olduğunu düşünebiliriz. Çünkü Borowski genç kadının mektubuyla hemen aynı tarihlerde (Ağustos? 1792) Kant'a yazdığı mektubunda kendi gözünde son görüşmelerinin çok zengin geçtiğini, ama dalgınlıkla olacak, kadının mektubunu cebine tıkıştırdığını ve bugün ceplerini karıştırırken daha yeni farkına vardığını yazarak şunları ekliyor: eğer Kant genç kadına bir cevap yazarsa en azından onun ruhunun içine düştüğü acı ve sapkın hâli bir ölçüde hafifletebilir; hatta ciddi bir öğüt bu hâli tümüyle ortadan kaldıra-

---

lıkla "Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi"ni (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785, Zweite Auflage 1786), özellikle de Üçüncü Bölüm altında "Kategorik bir buyruk nasıl olanaklıdır?" (*Wie ist ein kategorischer Imperatv möglich?*) altbaşlıklı kısmı okumuş olmalı.

bilir bile. İşte o zaman gerçekten büyük bir iyilik yapmış olursunuz. Yazılarınızı bu denli okumaya hevesli ve size bu derecede güven duyan biri mutlaka dikkat ve ihtimamınıza lâyıktır.[10]

Böylece, filozofumuz belirli bir süre tereddütten ve edindiği ma'lûmât ve tavsiye ışığında durumu tarttıktan sonra, fırtınaya düşmüş ruhu için ondan yardım isteyen Maria von Herbert'e gecikmeli de olsa bir mektup yazarak (tarihi tartışmalı ama büyük olasılıkla 1792 Baharı) genç kadının huzursuz ruhunu bir ölçüde dinginleştirmeye çalışacaktır.

Kant'ın mektubuna gelelim şimdi:

Baştan belirtmek gerekir ki, Kant'ın nerdeyse vaaz verdiğini açıkça teslim ettiği mektubunda yer alan ahlâki öğütler ile kendisinin gerek "sessiz yıllar"dan beri sürdürdüğü, ve sonradan herkesçe beklenen 'Ahlâk Metafiziği'nde (*Metaphysik der Sitten*, 1798) özetlenecek derslerinde anlatılanlar arasında bir çelişki ya da tutarsızlık yok. Tam tersine, özellikle dostluk ve hem öncelikle kendimiz hem de tam bu nedenle başkaları karşısında yerine getirmemiz gereken görevlerimizde içine düştüğümüz affedilebilir hatalar üzerine derslerinde anlattıklarının[11] eldeki somut vakaya, Maria von Herbert'in durumuna taşındığını görüyoruz.

Kant'ın genelde mektuplarında görülenden çok daha özenle yazarak genç hanıma gönderdiği (1792 Baharı) mektubunun

10 Almancasında: Wohlgebornen dem zerrissenen Herzen Ihrer Korrespondentin auch nur bloß, durch Ihre Antwort einige Zerstreuung und Ablenkung Ihres Herzens von dem Gegenstande, an den sie gefesselt ist, für einige Tage - vielleicht aber auch durch Ihre ernste Belehrungen für immer, gewähren: so bewirken Sie warlich schon sehr was Großes und Gutes. Eine Person, die doch auch nur Lust hat, Ihre Schriften zu lesen - die eine solche Stärke des Vertrauens, einen solchen Glauben an Sie hat ist doch immer einiger Achtung von Ihnen und des Versuches, sie zu beruhigen, werth.«

11 Bkz. Immanuel Kant, **Eine Vorlesung über Ethik**, Hrsg. von Gerd Gerhardt (Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1990 [1925]). Türkçesi için bkz. **Ethica: Etik üzerine Dersler**, çev. Oğuz Özügül, Latinceler: Yasemin Özcan (İstanbul: Pencere Yayınları, 2003): özellikle 217, 220 vd., 240-243. 1784-85 Kış yarıyılında bu derste Georg Ludwig Collins'in tuttuğu bu notların İngilizce çevirisi için de bkz. **Lectures on Ethics**, tr. by Peter Heath (Cambridge: CUP, 1997): 185, 188-190, 200 vd. Maria'nın ikinci mektubunun ulaştığı sıralarda verdiği dersinin (14 Ekim 1793'de başlayan) Johann Friedrich Vigilantius tarafından tutulan notlarında da Kant'ın benzer teşhislerde bulunduğu görülür. Aynı eser, özellikle 407-415

eldeki tek kopyası, daha doğrusu taslağı yakın okumaya alırsak, daha baştan yazış nedenini açıkça şöyle ifade ettiği göze çarpıyor (sanki Kant konuşuyormuşçasına özetliyorum):

Derin tutkulu mektubunuz doğruluk dolu, alçakgönüllü bir yürekle (*Ihr affectvoller Brief aus einen Herzen entsprungen das für Tugend und Rechtschaffenheit gemacht seyn*) yazıldığına göre, gönül okşayarak geçiştirmek yerine tam da bu niteliklere hitâb eden bir öğretiyi (*Lehre*) dinlemeye de açıksınız demektir. Bu nedenle, benden beklediğiniz yönde kendimi sizin yerinize (*Lage*) koyarak, en doğru ve arı ahlâki müsekkinin ne olduğunu düşünüp (*einer reinen moralischen und dadurch allein gründlichen Beruhigung für sie nachzudenken*) yazmakla yükümlüyüm. İlişkiniz evlilik mi yoksa yalnızca arkadaşlık mı bilmemekle ama daha çok ikincisi olduğunu düşünmekle birlikte, sevgi (aşk?) 'nesne'niz de (Kant burada '*Gegenstand*' sözcüğünü kullanmaktadır) sizin gibi dürüst, başı dik ve doğruluk sahibi biri olmalı. İki ilişkiden hangisi olursa olsun, aslında yaşadığınız sorun açısından fark etmiyor. Çünkü sevgi ister bir eş ister bir arkadaş için duyulsun, daha baştan taraflar arasında yekdiğerinin karakterine saygı duymayı gerektirir; yoksa, bunsuz bir sevgi yokolmaya mahkûm duyusal bir aldanmadan öteye gitmez (*die Liebe es sey gegen einen Ehemann oder gegen einen Freund setzen gleiche gegenseitige Achtung für ihrer beyden Character voraus ohne welche sie nur eine sehr wandelbare sinnliche Täuschung ist*).

Yalnızca kör bir yönelişten (*blos blinde Neigung*) ibaret olan ikincisinin tersine, doğruluğa dayanan sevgi (*Einer solchen Liebe die allein Tugend*), sevenden kendini tümüyle ifade etmesini, seslendiği kişinin yüreğinin de bunu her tür güvensizlikten âzâde paylaşmasını bekler. Dostluk idealinin talep ettiği, olması gereken de budur işte (*So sollte es seyn und das fordert das Ideal der Freundschaft*). Ama unutmamalı ki, tüm insanlarda kimilerinde diğerlerinden daha fazla olmak üzere, böylesine bir açıkyüreklililiği sınırlayıcı, çıkarını kollayan bir yan vardır. Eski bilgeler bile yüreklerin karşılıklı birbirine dökülüşünün önündeki bu gizli engelden, bu güvenmeyiş ve temkinlilikten, kişi-

nin açıldığı kişi en yakını bile olsa düşüncelerinin bir kısmını kendinde kitli tutuşundan yakınmışlardır: "Dostlarım, dost diye bir şey yok! (*Meine lieben Freunde, es gibt keinen Freunde!*)"[12]

Gene de, gerçekten seçkin bir ruhun gözünde (*von wohlgearteten Seelen*) insan yaşamının en güzel şeyidir (*das Süßeste*) dostluk. Ama onun yerleşmesi için tek şey gereklidir: açıkyüreklilik, açıksözlülük (*Offenherzigkeit*).

Ama insan doğasını düşündüğümüzde, çoğu insan açıkyüreklilik konusunda ihtiyatlıdır ve bunu onlardan bekleyemeyiz; çünkü herkes kendini tümüyle açtığında aşağılanacağından korkmaktadır. Ama bunu gözünüzde büyütmeyin. Bu eksiklik içtenlikten yoksun olanların düşüncelerini bile bile samimiyetsizce ifade etmeleri yanında önemsizdir. Çünkü ilki aslında insan olarak doğamızın sınırlılıklarından kaynaklanan bir eksikliktir ve karakterimizi bozan bir şey olmayıp, olsa olsa içimizdeki olası iyiliğin tümüyle dışa vurulmasını engelleyen bir hatadan ibarettir. Oysa ikincisi düşünme tarzımızda bozulmaya yol açan, tam anlamıyla kötü bir şeydir (*Diese aber ist eine Corruption der Denkungsart und ein positives Böse*). Dürüst ama yüreğini tümüyle açmayan ihtiyatlı insanın söylediği doğrudur, ama hakikatin tümü değildir. Bunun tam tersine olarak, dürüstlükten uzak olan insan ise bile bile yalan yanlış şeyler söylemektedir – ki bu tür söylenenlere doğruluk öğretisinde yalan denir (*Was der Aufrichtige aber Zurükhaltende (nicht Offenher-*

12 Bkz. Immanuel Kant, **Eine Vorlesung über Ethik**: 218.; **Ethica: Etik üzerine Dersler**,: 217; **Lectures on Ethics**: 185. Kant'ın bu dersinde yanlış (?) olarak Sokrates'e atfettiği ama sonradan yazılarında çok sık yinelediği bu deyiş bu mektupta da eski bilgeler derken kastettiği Aristoteles'e aittir. Diogenes Laertius'un Favorinus'un *Memorabilia*'sından naklettiği üzere, Aristoteles'in hep söylediği ve her iki etikasında da (Nikomakhos'a Etik, 1171a15-17 ve özellikle de Eudemos'a Etik 1245b20) değişik biçimlerde yinelediği bu deyiş eski Yunanca'dan çevrildiğinde, literal olarak "Dostlar, hiç yok dost" (*ô phíloi, oùdeìs phílos*) demektir. (bkz. Diogenes Laertius, **Lives of Eminent Philosophers, Vol. I** (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1980). İlginç olarak, Kant'ın 1784-5'deki ahlâk derslerinin Collins tarafından tutulan notlarında, bu deyişin Sokrates'e atfedildiği göze çarpıyor. Günümüzde de aynı deyiş üzerinden meselenin siyasi cephesini irdeleyen çalışmalar Jacques Derrida gibi düşünürlerce kaleme alındı; bkz. **Politics of Friendship**, trans. G. Collins (London: Verso, 1997 [Fransızca orij.: 1994])

zige) sagt ist zwar alles wahr nur er sagt nicht die ganze Warheit. Dagegen der Unaufrichtige etwas sagt das dessen er sich als falsch bewust ist. Die Aussage von der letzteren Art heißt in der Tugendlehre Lüge.). Yalanlar zararsız olabilir, ama tam da yalan oldukları için masum değillerdir (*nicht unschuldig*).[13] Yalan söylemek en başta kendimize karşı görevimizi ciddi olarak ihlâl etmektir (*eine schweere Verletzung der Pflicht*) ve telâfisi yoktur; çünkü bu ihlâlle kişiliğimizdeki insanlığı niteleyen alnıaçıklığı yıkan ve düşünüşümüzün temellerini hedef alan bir saldırı söz konusudur. Bu gibi bir aldatmaca her şeyden kuşku duymayı getirdiği gibi, dıştan göründüğü kadarıyla doğruluğa duyulan güveni de siler atar.

Bu genel saptamalardan sonra Kant birden genç kadının öznel durumuna inerek, tartışmasını şu yönde sürdürüyor: ma-

---

13 Buraya dek Kant'ın yazdıklarının etik üzerine derslerinde anlattıklarıyla uyarlı olduğunu belirtelim. Kant derslerinin dostlukla ilgili kısmında ilginç şöyle bir şey de söylemektedir: "Zihniyete ya da duyguya dayalı dostluk [*Die Freundschaft der Gesinnung oder des Sentiments*], birinin diğerinden bir hizmet vs. talep etmesinden değil, sadece dürüst, arı bir zihniyete [*auf die aufrichtige, reine Gesinnung*] dayanmasından ileri gelir. Bu genel, belirsiz bir dostluktur [*Dieses ist die Freunschaft, die allgemein ist*]. Duyguya dayalı dostluk Almancada doğru dürüst ifade edilemez. Bu gerçek hizmet değil, duygulara ilişkin zihniyetlerdir...İnsan her toplulukta zihniyetlerinin büyük bölümü bakımından çekingen davranır, duygularını [*Empfindungen*], zihniyetlerini [*Gesinnungen*] ve yargılarını [*Urteile*] hemen açığa vurmaz...Ayrıca insanlar içlerini dökme ihtiyacını da duyarlar, zira yargılarını ancak bu şekilde düzeltebilirler. Dürüst bir zihniyete sahip [*er hat eine aufrichtige Gesinnung*], sevecen [*er ist liebreich*], kötü niyetlilikten ve ikiyüzlülükten uzak [*er ist nicht hämisch, nicht falsch*]olduğunu bildiğim bir dost yanıldığım zaman yargılarımı düzeltmeme yardımcı olacaktır. İşte insanın amacı [*der ganze Zweck des Menschen*] budur ve varoluşunun [*seines Daseins*] tadını çıkarmasına yarar. Bu tür bir dostlukta çekingenlik [*Zürückhaltung*] gerekli midir? Evet, ama kendisi ve başkası istediği için değil; zira insanların zayıf yanları vardır, bunlar bir dosttan da gizlenmelidir. Teklifsizlik [*Die Vertraulichkeit*] sadece zihniyet ve duyguyla ilgilidir, ama adabımuaşeretle [*Anstand*] değil, onu gözetmek ve bu konudaki zayıflıkları açığa vurmamak gerekir ki, bu yüzden insanlık [*Menschheit*] zedelenmesin. Kişi kendini en iyi dostuna olduğundan ve tanındığından başka türlü göstermemelidir, aksi takdirde böyle bir durum nefret [*Ekelhaft*; tiksinti] uyandırır." Aslı için bkz. Immanuel Kant, Eine Vorlesung über Ethik: 221- 222; krş..Ethica: Etik üzerine Dersler: 220vd; Lectures on Ethics: 187f. Alıntıyı derslerin Türkçe çevirisinden vermeyi ama önemli görülen sözcüklerin asılları için de Almanca baskıyla karşılaştırarak köşeli parantez içinde sunmayı tercih ettik.

demki bir hekimden (*Arzt*) tavsiyesini esirgememesini talep ediyorsunuz; iyi biliniz ki öğüt istediğiniz bu kişi ne karşıdakini pohpohlamak ne de ondan bir şey ummak niyetindedir. Kendinizle sevdiğiniz arasında bir aracı arıyorsanız görmeniz gereken bir şey var. Benim doğru davranışla ilgili anlayışım cins-i lâtif (*das schöne Geschlecht*) karşısında yanlılık taşımadığı gibi, bizzat sevdiğiniz kişinin de yanında yer almaktadır; hem de şu nedenle: doğruluğa değer veren bir insan sıfatıyla, onun size olan duygularındaki sarsılmayı da haklı bulan argümanlar sunduğu için.[14]

Kant'ın açık tavsiyesine göre bu durumda Maria'nın bir soruyu öncelikle kendine yöneltmesi gerekiyor: kendinizi sessiz kalmakla gelen ve aslında hiç bir kötü niyet içermeyen bir yalandan ötürü şiddetle suçlamaktasınız, diye sürdürüyor Kant, şimdi şunu sorun kendinize, sadece bir ölçüsüzlük, basiretsizlik (*einer bloßen Unklugheit*) içine düştünüz diye mi yoksa yalan denen şeyin doğası gereği taşıdığı ahlâksızlıktan (*Unsittlichkeit die in der Lüge an sich selbst steckt seyn*) ötürü mü kendinizi suçluyorsunuz? Eğer ilki ise, sessiz kalarak yalan söylediğinizi cesaretle söylemenizden ötürü kendinizi suçluyorsunuz demektir – ki bu da gecikmeli de olsa ahlâki görevinizi yerine getirmenizden sonradan pişmanlık duymakla birdir (zararsız da olsa birini kandırmış olmak ve bir süre sonra görev duygusuyla durumu düzeltmektir bu tam da). İyi de, neden bu açıklamanızdan ötürü pişmanlık duyuyorsunuz ki? (*und warum reuet Sie diese Eröfnung?*). Çünkü, çok ciddi olarak dostunuzun itimadını yitirmekle sonuçlandı bu ifşânız. Ama, işte, pişmanlığınız girişilen edimin bilincinde olmaktan değil de edimin sonuçlarından kaynaklandığı için, ahlâki nedenlerin bunda bir

---

14 Pasaj Almancasında şöyledir: »Sie sehen wohl daß wenn Sie einen Arzt zu Rathe gezogen haben, Sie auf einen solchen trafen der wie man sieht kein schmeichler ist der nicht durch Schmeicheleyen hinhält und wollten Sie einen Vermittler zwischen Sich und Ihrem Herzensfreunde meine Art das gute Vernehmen herzustellen der Vorliebe fürs schöne Geschlecht gar nicht gemäs sey indem ich für den Letzteren spreche und ihm Gründe an die Hand gebe welche er als Verehrer der Tugend auf seiner Seite hat und die ihn darüber rechtfertigen daß er in seiner Zuneigung gegen Sie von Seiten der Achtung wankend geworden.«

rol oynadığı söylenemez. Yok, eğer size ıstırap veren suçlama davranışınızın tarafınızca arı bir ahlâki değerlendirmesinden kaynaklanıyorsa (*auf bloßer sittlicher Beurtheilung Ihres Verhaltens gründet*), o zaman başka. Durum böyleyse eğer, "olan olmuş, düzeltilemez (*weil das Geschehene doch nicht ungeschehen gemacht werden*), siz de kesin kendinizi suçlamayı artık, silin atın zihninizden (*aus ihrem Gemüthe*) bundan sonra da kalpten ve dürüstçe davranın" diye öğüt verenin kendisi de zayıf ahlâklı bir hekimden (*ein schlechter moralischer Arzt*) fazlası olamazdı. Çünkü vicdan (*das Gewissen*) hiç bir ihlâli kaçırmaz, tıpkı bir yargıç gibidir o – nasıl ki bir dava hükümle sonuçlandığında yargıç tutanağı atmaz, benzer ya da değişik yeni vakalarda adaletin yargı gücünün (*Urtheil der Gerechtigkeit*) keskince işlemesi için emsâl teşkil etmek üzere arşive kaldırtırsa.

Kısacası, Kant Maria'ya bir şeyi silip atmanın öyle kolay olmadığını, kişinin onunla yaşamayı öğrenmesi gerektiğini anlatmaya çalışmaktadır.

İşte bu noktada Kant'ın Maria için doğru bulduğu pratik tavsiyeyi de incelikle zamanının genel atmosferine oturttuğunu okumaktayız. Ama, diye sürdürüyor Kant, tam da başka türlü düşünmeye (*eine andere Denkungsart*) başlamışken pişmanlığınıza bu denli kafayı takmak ve bir kez olup da geçip gitmiş ve bir daha yinelenmeyecek bir şey yüzünden sürekli kendini suçlamak ne oluyor? Kişinin geçip gidenden ders çıkardığını varsayarsak, kendi kendine işkenceyi hak ettiğini sanarak hâlâ sürdürmekte direten kişi herhalde buna fantastik bir anlam yüklüyor (*eine phantastische Meynung von verdienstlicher Selbstpeinigung*) olmalı. Bu durum ise, kendini daha iyi bir insan kılmak çabasına girmek yerine (*ein besserer Mensch zu seyn*) kolaylıkla sarılınan, yukarıdaki güçlerden yardım istemekten ibaret sözümona dinî çarelere benzer. Böyle bir şeyin de kişinin kendi ahlâki hesaplaşmasının meyvesi olduğunu düşünmemiz zordur.

Sevdiğiniz dostunuza değişen tutumunuzu ifşa ettiğinizde –ki sözcüklerinizdeki dürüstlük bu hususda kuşkuya yer bırakmıyor– onun doğruluk kavramlarına (*Tugendbegriffe*) da-

yandığını bile düşünebileceğimiz haklı isteksizliğinin (*Unwillens*) azar azar geçmesi ve kayıtsızlığının yeniden sağlam temelli bir sevgiye dönüşmesi için zamanın geçmesini beklemek gerekir. Bu gerçekleşmezse eğer, bilin ki onun önceki sıcak duyguları ahlâki olmaktan çok tenseldi (*mehr physisch als moralisch*) ve böyle bir sevgi doğası gereği geçici olacağından (*flüchtigen Natur*) zaten hâliyle zaman içinde yitip gidecekti. Bu tür şanssızlıklarla yaşamda çok sık karşılaşırız; karşılaştığımızda da metanet ve dinginlikle (*mit Gelassenheit*) karşılamalıyız. Yaşamın değeri genelde çok yanlış olarak, sırf hoşça vakit geçirerek zevk almak uğruna başkalarıyla dostluk üzerinden biçilmektedir. Oysa yapabileceğimiz doğru ve iyi şeyler uğruna yaşamak en fazla kıymete şâyân olandır. En fazla saygı ve özenle korunmayı (*höchsten Achtung und Sorgfalt*) hak eden ve iyi amaçlar uğruna neşeyle, şence (*fröhlich zu guten Zwecken*) sürdürülen yaşam da böylesidir işte.

Kant Maria'ya mektubunu ilginç bir biçimde noktalar: İşte, sevgili dostum (*meine liebe Freundin*) diye hitâb eder genç kadına, bu anlatıda alışılagelmiş bir vaaza özgü (*im Predigten*) bölümler bulmaktasınız: öğreti (*Lehre*), disiplin (*Trost*) ve huzur/teselli (*Strafe*). Şimdi, sizden ricam ilk ikisine daha fazla dikkat etmeniz olacak. Çünkü titizlikle yaşanan öğreti ve disiplin etkinliğini gösterdiğinde zaten huzur ve teselli kendiliğinden gelecek, siz de yaşam karşısında yitirdiğiniz memnuniyete yeniden kavuşmuş olacaksınız.

Kant'ın âhir yaşında kendisinden yardım dileyen genç bir kadının içtenliği karşısında temkinli bir duyarlılıkla bu yazdıkları ardından bir süre geçtikten sonra, tavsiyelerinin bir etkisi olup olmadığını merak ettiğini von Herbert'lerle de dostluğu olan Johann Benjamin Erhard'a gönderdiği bir mektuptan (21 Aralık 1792) öğreniyoruz. Erhard'a mektubunda Kant "*Fräulein Herbert*"e yazdıklarının onun içinde bulunduğu ruhsal karışıklığı düzeltmeye yarayıp yaramadığını sormaktadır.[15]

---

15 Almancasında: »Mit dem Wunsch von Ihnen dann und wann Nachricht zu bekommen, unter andern wie Fräul: Herbert durch meinen Brief erbauet worden,.....

Erhard ise 17 Ocak 1793 tarihli cevabî mektubunda –ki Maria von Herbert'in Kant'a yazdığı ikinci mektupla (tahminen Ocak 1793) hemen hemen aynı zamanlardır– genç kadın hakkında yaşlı profesörü bilgilendirmeye çalışmaktadır. "Hocam ve Dostum" (*Mein Lehrer und mein Freund!*) hitâbıyla başlattığı ve Kant'ı bir babadan bile üstte düşündüğünü belirttiği mektubunun Maria von Herbert'le ilgili kısmında Erhard biraz bilmecemsi bir ifadeyle özet olarak Maria hakkında Kant'a söyleyebileceği pek fazla bir şey olmadığını belirttikten sonra, onun bazı davranışları hakkındaki kanısını genç kadının Viyana'daki arkadaşlarına açık açık söylediğini, ama bu durumun aralarındaki arkadaşların bozulmasıyla sonuçlandığını ve Maria'nın artık onunla konuşmayı bile reddettiğini yazıyor. Maria onu ukalâca ulvî ilkelerle hareket eden, ama aslında tek tek insanî vakalar karşısında ahlâki kayıtsızlık içinde biri olarak görmektedir artık. Şu sıralar [Kant'ın mektubundan sonra] daha iyi mi, bilmediğini yazıyor Erhard ve kadının başından geçenleri kısaca anlatıyor. Tıpkı bir zamanlar kendi başından geçip de şans eseri kurtulduğu ilişkiye benzer biçimde, Maria'nın da romantik aşkın kayalıklarına bindirmiş olduğunu okuyoruz Erhard'ın mektubunda. İdeal aşkı ararken güvenini kötüye kullanan birinin pençesine düşmüş, yaşadığı hüsrânın ardından da aynı ideal aşka ulaşmak amacıyla bulduğu yeni sevgilisine ilkinde yaşadıklarını uzun süre geciktirdikten sonra anlatması [ve bunun doğurduğu sonuç] genç kadının mektubunun ana teması. Eğer arkadaşım Herbert (Maria'nın ağabeyi) biraz daha incelikli yaklaşsaydı bu meseleye, diye ekliyor Erhard, işler bu aşamaya gelmez, kızın derdine derman bulunabilir, kurtarılabilirdi.[16]

16 Almancasında: »Von Fräulein Herbert kan ich wenig sagen. Ich hatte in Wien bey einigen ihrer Freunde meine Meynung über einige mir erzählte Schritte von ihr, freymüthig gesagt, und es dadurch mit ihr so verdorben, daß Sie mich nicht sprechen mochte; als einen Menschen der nach bloßer Weltklugheit urtheilte, und kein Gefühl für das bloß individuel moralisch richtige und wahre hätte. Ich weiß nicht ob es sich mit ihr derzeit gebessert hat. Sie ist an der Klippe gescheitert, der ich vielleicht mehr durch Glück als durch Verdienst entkam, an der romantischen Liebe - Eine idealische Liebe zu realisiren hat sie sich zuerst einen Menschen übergeben, der ihr Vertrauen mißbrauchte, und wiederum einer solchen Liebe zu Gefallen hat sie dieß einem

Ama öyle görünüyor ki, Kant'ın özenle kaleme aldığı mektup Maria'yı dinginleştirici yönde pek başarılı olmamıştır. 'Arı Usun Eleştirisi'ni [*Kritik der reinen Vernuft*] okuyup anlamış izlenimi veren genç ve güzel kadının durumu, içtenlikli ama dengesiz ve çaresiz hakikat arayışıyla, yukarıda anlatılan *Schwärmerei* olayının bir parçası olduğu gibi, diğer örneklerden farklı olsa da bilmeden bir başka duygusal sömürü ve fatura çıkarmanın da yolunu açabilecek nitelikte. Aslında her üç mektubunda da bunu satırlar arasında okuyabiliyoruz. Hele bugün bile ne işe yaradıkları pek belli olmayan ama iyi bir pazara sahip "psikoterapi & psikoanaliz, co."nun henüz boy atmadığı, öte yandan papaz efendilerin ruh sağaltıcılığına güvenin pek kalmadığı çalkantılı bir tarihsel dönemin baskıcı, bol bunalım ve sıkıntıyla bezeli üst ve orta sınıf yaşantılarını hem kadınlar hem de erkekler için düşünürsek...O zamanlar moda olan popüler kitapları okuma ve ciddi felsefi eserleri de okuyor görünme kozmetiğini aşarak, ötesine geçme gereğini şiddetle içinde duyanları bir an düşünelim. Bir yanda değişen dünyanın geride kalmış geleneklerine hem çevresi karşısında hem de kendi içinde kafa tutacak cesaret ve gücü kendinde bulamayan kırılgan *psyche*'ler, öte yanda da okurun tüm bedencanından ciddi bir *regimen* uygulamasını talep eden ve gündelik yaşamda çabucak özentiye kayan çoğu bireye bir kaç boy büyük gelen Kant'ın "Eleştirel Felsefe"si. Bu zorluğun da farkında olan Kant'ın tamkültürlenmeyi (*Bildung*) ceberrut devlet kulluğundan kurtararak bağımsız ruhlu dünya yurttaşı olmanın harcı yapmak yönünde pedagojiye (*Pedägogik*) onca önem tanıması boşuna değil.

2ten Liebhaber gestanden - Dieß ist der Schlüßel zu ihren Brief. Wenn mein Freund Herbert mehr Delicatesse hätte so glaube ich wäre sie noch zu retten. Ihr jetziger Gemüthszustand, ist kurz dieser: Ihr moralisches Gefühl ist mit der Weltklugheit völlig entzweyt, und dafür mit der feinern Sinnlichkeit der Phantasie, im Bündniß. Für mich hat dieser Gemüthszustand etwas rührendes und ich bedaure solche Menschen mehr, als eigentlich Verrükte, und leider ist die Erscheinung häufig daß Personen der Schwärmerey und den Aberglauben nur dadurch entfliehen daß sie sich der Empfindeley den Eigendünkel und den Traumglauben (fester Entschluß seine Chimären die man für Ideale hält zu realisiren) in die Arme werfen, und glauben sie thun der Wahrheit einen Dienst dadurch.

Mit meiner Frau kan ich mit Recht zufrieden seyn.«

Kant'ın 'ahlâk hekimi' olarak, hastanın derdine dermân olacak şifânın ancak gene kendinde bulunduğu ve Kant'dan okuduklarını gerçekten sindirmişse bunu başarabileceği yolundaki çok açık seçik öğütlerini "Mizza"nın duymasını engelleyen 'yeterince nesnel' kişisel nedenler var besbelli ki. Ama sonuç fazla değişmiyor. Maria'nın marazî eğilimlerini ne ölçüde frenlediği belirsiz bu mektup yoluyla girişilen geçici 'uzaktan' terapi, aynı eğilimlerin ortadan kalkmasını sağlamak şöyle dursun, derinleşmesini de engelleyememiş görünüyor.

Çünkü "Sevgili Saygıdeğer Efendim"(*Lieber Ehrenwerther Herr*) hitâbıyla başlayan ve kuvvetli bir tahminle Ocak 1793'de yazılmış ikinci mektubunda Maria von Herbert Kant'a en zor günlerinde kendisine el uzattığı için onca teşekkür etmesine karşın, adamcağızdan onun taşıyamayacağı ölçüde çok şey istiyor; hem de tutarsız ve birbiriyle çelişen bir çok iç eğilimini ister istemez sergilerken. En başta da Kant'ın tavsiyeleri ışığında ruhunun gösterdiği ilerlemeyi anlatışı tuhaf. Özellikle bu mektuptaki yönsüzlük oldukça tedirgin edici ve insan bu mektubu da okuduktan sonra Kant'ın yeniden yanıt yazmaktan neden vazgeçmiş olabileceğini kuvvetle tahmin edebiliyor.

Evet, diye yazıyor Maria, daha önceki mektubunda Kant'a sözünü ettiği şu küçük yalan yapılan bir kötülüğün örtbas edilişi değil, hâlâ sevgi tülü altında, bir insanın dostluğunu yitirmemek uğruna (*keine bemäntlung eines Lasters, sondern nur in rüksicht der dazumahl entstandenen Freindschaft [noch in liebe verhült,]*) eskide olanları uzun süre anlatmamak gibi sadece ihmalden kaynaklanan bir günahtı. Açıkladığında nasıl davranabileceğini de önceden sezdiği arkadaşına, arkadaşlığın gerektirdiği dürüstlükle sonunda yaptığı itiraf da çok gecikmişti. Mektubunda zaten böyle bir itirafın sonucunun acılı olacağını önceden tahmin ettiğini, ama gizlemenin yarattığı iç çatışmayla da yaşayamadığını belirtiyor. Sonunda, ikinci arkadaşının ona duyduğu sevginin soğuması pahasına yüreğindeki ağırlığı atmıştır ve Kant'ın da doğru tahmin ettiği gibi (*so wie Sie es in ihren Brief mir Wahrßagten*) soğuma bir müddet sürmüş olmakla birlikte, sonradan yerini yeniden içten bir dostluğa bırakmış-

tır. Ama açıkça yazdığı gibi, bu durum Maria'yı tatmin etmekten uzaktır. Sahip olduğunu söylediği açık seçik görüye (*meine hellen Augen*) rağmen, kendisini sürekli suçlamakta ve bir boşluk duygusu hem içinde hem etrafında giderek yayılmaktadır. Bu da kendisinin nerdeyse gereksiz olduğunu düşündürtmektedir ona (*und mich dabei eine leere fühlen machen, die sich in außer mir erstrekt so daß ich mir fast selbst überflüßig bin*). Hiç bir şeyden zevk almadığı gibi hiç bir şey yapmak da içinden gelmeyen Maria, keşke bir şeylerin peşinden koşarak bu amaçsızlığı biraz azaltabilseydim (*und daß unzwekmäßige vermindern könen*), diye yazmakta. Ama gerçekten bir işe soyunmanın onu boğmaktan başka bir şeye yaramayacağı duygusu hemen gelip onu bundan alakoymaktadır. Bu noktada yaşamını işkenceye çeviren bir sıkıntı içinde olduğunu (*so Qäult mich eine Langeweile mir daß Leben unerträglich macht*) itiraf eden Maria, eğer, diyor, Tanrının benim bu lüzumsuz varoluşumu onayladığına inanıyor olsaydım bin yıl yaşayabilirdim (!). Ardından da şu söyleyeceklerinden dolayı Kant'ın kendisini burnu büyük olarak nitelememesi gerektiğini de ekleyiveriyor: insanda günah işleme yatkınlığının önüne geçmek için ortaya atılan şu alışageldiğimiz ahlâki görevler (*die Aufgaben der Morallität*) benim için önemsiz, her ne kadar o günaha girmek karşısında direnmek çabası bana hiç zor gelmese de. Düşündüğüm o ki, eğer biri bu görev ilkesini açık seçik anlamışsa artık onu ihlâl etme özgürlüğüne de sahip değildir (*wem das Pflichtgeboth einmahl klar geworden dem steth es gar nicht mehr frei*). Kendim de eğer bu göreve karşı çıkıyor olsaydım doğal duyarsayışımı hiçe saymış, aşağılamış olurum. Doğal içtepim bana öyle diyor ki, o zaman da ahlâklı olmamın en ufak bir değeri kalmazdı. (*selbes zu übertreten, ich müste selbst mein Sinnliches gefühl beleidigen, wenn Pflichtwidrig handln müste, es komt mir so instincktartig vor, da gewiß nicht das geringste Verdienst hab Morallisch zu seyn.*)

Maria mektubunu şu meâlde sürdürüyor: tüm yaşamları boyunca kendileri hakkında gerçek bir ayıklığa kavuşamayanları da sorumlu tutmak anlamsızdır. Duyumsayışları (*ihre Sinn-*

lichkeit) onları hep şaşırttığından, faal ya da atıl oluşlarının bir muhasebesini kendi gözlerinde yapamaz bu gibileri. Eğer bildik ahlâk da (*Moralität*) doğanın işine pek gelmiyorsa, bu gibilerin ona daha da kafa tutmaları muhtemeldir. Kendi hesabıma, öteki değil de içinde yaşadığımız şu dünyada pratikteki görülen ahlâk işleyişinin duyumsayışlarla (*Sinnlichkeit*) bu denli bağlı oluşu içime bir miktar su serpiyor. Bu kötü ruh halimin uzak bir başka nedeni de sağlığımın kronik bozukluğu. Size son yazdığımdan beri hiç düzelmedi. Bu bende bazen usun tek başına denetleyemediği bir taşkınlığa yol açıyor (*einen Sinnen Rausch gestattet welches Vernunft nicht Verschaffen kann*). Bu yüzden ben de sağlıklı olmayı bir yana bıraktım. Başka durumda olsaydım pekâlâ hoşuma gidebilecek şeylerin hiç biri ilgimi çekmiyor. Dünyayla ilgili tüm bilgi ve yaşam sanatlarının (*alle Wießenschaften der und Köntnüsen der Welt*) hiç birini öğrenmeye de hevesli değilim ve bu gibi meşgalelere yeteneğim olduğunu da sanmıyorum. Bu konuları çoktandır hatmetmiş olsam da, "kategorik buyruk" ve aşkın bilincimle ilişkilendirmediğim ne varsa gözümde aynı kayıtsızlık içine yuvarlanıyor (*Vor mich allein hab ich kein bedürfnüs zu wiesen, was nicht den Kategorischen Imperativ und mein transscendentalles bewustseyn betrift, ist mir alles gleichgültig*). Bütün bunları birlikte düşünürseniz ne daha iyiye ne de daha kötüye gitmeyecek bu lüzumsuz yaşamımı kısaltmaya neden bu denli kafayı takmış olduğumu belki anlayabilirsiniz. Halen genç olduğumu ve geçen her günün yalnızca beni bu sona yaklaştıran şeylerden (*als das er mich meinen Ende näher bringt*) dolayı ilgimi çektiğini düşünürseniz, bana çok büyük iyiliğiniz dokunur ve bu noktayı ayrıntılı düşünmenizi arzularım (!). Çünkü, diye ekliyor Maria, başka her konuda kesin konuşabilen ahlâk kavramlaştırmam (*mein Begriff von Moralität*) bu noktada susup kalıyor. Yok eğer sizden istediğim bu olumsuz iyiliği (*Negative Gut*) yapamayacaksanız, bu kez sizin hayırseverlik duygunuza müracaat ediyor (*fodere ich ihr Gefühl des Wohlwollens*) ve ruhumun bu dayanılmaz boşluğunu sona erdirecek (*womit ich diese unerträgliche leere aus meiner Seele schaffen könnt*) bir çare diliyorum sizden.

Kant'ı çaresizliğe iteceği pekâlâ düşünülebilecek bu karşılanamaz istemle kalmıyor Maria ve eğer yeniden doğanın yararlı bir parçası olabilir ve de sağlığı izin verirse bir kaç yıl içinde onu Königsberg'de ziyaret etmek istediğini belirterek, şimdiden buna izin vermesi için filozofa yalvarıyor. İşte, diye yazıyor Maria von Herbert, o zaman bana yaşam öykünüzü, felsefenizin şimdiki yaşamınızı nasıl belirlediğini, bu arada bugüne dek kalben adanılacak bir eş ve size benzeyen bir çocuk sahibi olmak zahmetine neden girmediğinizi anlatırsınız bana.[17]

Kant'ın bugün de ünlü bir portresini taşıdığını, o resimde dingin bir ahlâki derinlik görse de, "Arı Usun Eleştirisi"nde sergilenen denli derinlikleri keşfedemediğini de ekleyen Maria'nın bir de onunla yüz yüze gelemeyişinin kendisi için sürekli bir tatminsizlik kaynağı olduğunu itiraf edivermesi karşısında, her tür değişikliğin kendini korkuttuğunu mektuplarında açık açık itiraf etmiş yaşlı düşünürün zihninin dumûra uğrayıp uğramadığı elbette spekülasyona açık.

Karmakarışık yazdığının bilincinde olduğunu da açıkça itiraf ederek, rahatsızlık vermeyecekse eğer kaydıyla, tatmin bekleyen arzusunun ne olduğunu tahmin etmesini yaşlı adamdan bekleyen (*errathen Sie meinen einzigen Sinnlichen Wunsch*) Maria'nın Kant'tan zaten kendi arkadaşının onun eserlerinden bildiği genellikler hakkında değil, spesifik noktalar üzerinden yanıt istediğini (*sie so einzurichten, das sie nur das einzlne, nicht daß algemeine betrift*) açıkca talep etmesi belki de bu ikinci mektubun en ilginç yanı. İlginç bir son nokta da, kendisinin

17 Mektubun İngilizce'ye çevirisinde bu pasajda bir eksiklik göze çarpıyor. Internet üzerinden ulaşılan Almancasında bu kısım aynen şöyledir: »so bin ich willens in Iahren eine Reise nach Königsberg zu machen, wozu ich jedoch im voraus um die Erlaubnus bey ihnen vorzukomen ansuchen will, da sie mir ihre Geschiechte sagen, dan ich möchte wießen, zu welcher ihre philosophie Sie führte, und ob es ihnen auch nicht Muhe werth war, sich ein Weib zu nehmen oder sich irgend wem ganzen Herzen zu widmen, noch ihr Ebenbild fortzupflanzen.« Her iki kaynak için bkz. yukarıda not 1'de http://www.ikp.uni-bonn.de/dt/forsch/kant/inhalt/); krş. Kant, **Correspondence**: 452. [Bu pasaj üzerine kuşkularımı dağıtan katkısından dolayı Sayın Dr. Helga Rittersberger-Tılıç'a bir kez daha teşekkürlerimle]

tam tersine, içinde yaşanılan dünyayla çok daha barışık ve her şeyden uzak kalmaya dayanabilecek denli kendine yeterli olarak gördüğü ikinci erkek arkadaşından tam da bu nedenle kopabileceğinden emin olduğunu (*trau ich mich auch, mich ihn zu rauben*) yazması! Mektup dünyaya daha çok şeyler vereceğine inandığı Kant'ın sağlığına dikkat etmesi ve keşke Maria tanrı olsaydı ve 'hepimiz' için yaptıklarından dolayı onu ödüllendirebilseydi yönünde bir ifadeyle bitiyor

Bu mektubun okunuşu ardından gelen bir anekdot Kant'ın tavrına ışık tutabilir: Filozof az zaman sonra kentinde yaşayan çok yakın İngiliz dostu Robert Motherby'nin genç ve zarif büyük kızına kısa bir mektup gönderir. Bu mektuba da hem Maria von Herbert'in ilk mektubunu hem yanıtsız bıraktığı ikinci mektubu hem de kendi yegâne yanıtının ardından genç kadının ahvâlini soruşturduğu dostu doktor ve gezgin Erhard'ın kendisine gönderdiği mektubu eklemiştir. 11 Şubat 1793 tarihli bu mektup '*meine geehrteste Mademoiselle*' hitâbıyla açılmakta olup Kant Maria von Herbert'in garip ruhsal sapkınlığını (*ihrer seltsamen Geistesanwandlungen*) açıklayıcı bulduğu için Erhard'dan gelen mektubu da eklediğini belirtmektedir. Kısa notunun son paragrafında Elisabeth Motherby'ye bu üç mektubu niçin gönderdiğini de şöyle gerekçelendiriyor: "Yetiştirilişiniz gereği öylesine şanslısınız ki, yüceltilmiş fantezilerin yarattığı sapkınlıklara karşı [uyarıcı] bir örnek diye (*als ein Beyspiel der Warnung vor solchen Verirrungen einer sublimirten Phantasie*) bu mektupları zatınıza gönderiyor değilim. Gene de sahip olduğunuz şansın değerini daha da takdir etmenize hizmet edebilirler."

Bu ifade bir kaç bakımdan oldukça düşündürücü; ama sanırım gene de iyi terbiye aldığını düşündüğü Elizabeth'e insanın kendini kolaylıkla kaptırabileceği her türden *Schwärmerei* dalgası karşısında tetikte durması yönünde telkinde bulunuyor gibi Kant. Çünkü, aynı mektupta Maria von Herbert'in tarih düşmeden gönderdiği mektupları kendisinin numaralandırdığını belirtirken, ondan »*die kleine Schwärmerin*« diye söz etmektedir.

Kant'ın böyle yapmakla Maria'nın mahremiyetini ihlâl ettiğini ve kendi ahlâki ilkelerine ters düştüğünü düşünecektir çoğu kişi. Bu nokta tartışmaya açık olmakla birlikte, dikkat edilmesi gereken ve Kant'ın lehine yorumlanabilecek bir husus var ki, sanırım aceleci yorum ve yargılarda bulunulduğunda kolayca gözden kaçırılabilir: o da Kant'ın sanki bir tür eğitiminden sorumlu gibi hissettiğini düşündüğüm[18] Elizabeth Motherby'ye gönderdikleri arasında Maria'ya yazdığı kendi mektubunun yer almıyor oluşu. En azından, Kant'ın Motherby'ye kısa mektubunda tersini kanıtlayan ya da düşündürten bir ifade bulunmadığı açıktır.

Filozofumuz Maria von Herbert'ten gene tarihsiz, ama 1794 başlarında kaleme alındığı tahmin edilen ve "Saygıdeğer ve içtenlikle sevilen insan" (*Hochgeehrter und innigstgeliebter Mann!*) hitâbıyla açılmasına rağmen genel tonu oldukça sitemkâr son bir mektup daha alacak, tıpkı ikincide olduğu gibi buna da yanıt vermeyecektir. Tavsiyelerini düşünsel olarak çok iyi anladığı halde sindiremeyecek denli gönlü dar ve dağıtık olduğu anlaşılan genç hanımın ilk mektubuna gecikmeli de olsa yanıt vererek "ahlâki görev"ini yerine getirmiş olması –hele genç kadının ikinci mektubunda yazdıkları düşünüldüğünde– yeterlidir herhalde yetmiş yaşındaki Kant'ın gözünde ve bu vak'a kapanmıştır. Çok önceleri, 4 Şubat 1779'da öğrencisi ve güvendiği dostlarından Marcus Herz'e yazdığı mektupta da belirttiği gibi, felsefeden ve insanlardan öğrenme sürecinde acelecilik zararlıdır; bu çabada gereken sabrı gösteremeyenler ve çabuk semere almayı arzulayanlar sonunda düşkırıklığına düşerek bilgiden de insanlardan da soğurlar (*Misologie*, *Misanthropie*).

Biz dönelim gene de Maria'nın bu son mektubunun içeriğine:

Maria zarif bir ifadeyle, iyilikseverliği herkesçe bilinen Kant'tan (*mit Ihrem gewöhnlichen Wohlwollen*) bu mektubu yazma hazzını kendisinden esirgememesini rica ederek söze başlıyor.

---

18 Daha önce değindiğim gib (bkz. not 7), Kant'ın, Sophie Mereau'nun çıkaracağı dergi için Kant'dan katkı rica eden ve yanıtlamadığı mektubunu (Aralık 1795) ve birlikte gönderdiği kitabını da Elizabeth Motherby'ye ulaştırdığını ikinci el kaynaklardan öğreniyoruz. Mektubun metni ve Arnulf Zweig'ın bu konudaki notu için şimdilik bkz. Kant, **Correspondence**: 503-504.

Çünkü insanlığı soylu kılan böyle bir insanın kişiliği karşısında en derin saygı ve sevgiyle yazmak onun için hazların doruğu (*ich empfinde dabei den höchsten Genu der tiefsten Achtung und Liebe gegen Ihre die Menschheit erhöhende Person*). Hatırlatmaya gerek yok, Kant duyguların en arı ve kutsalını (*das reinste und heiligste Gefühl*) dinsel kurumların pençesinden sonsuza dek kurtarmış ve 'bizler'e göstermiş bulunmaktadır. Bu mektubun da en ilginç noktalarından biri, Maria'nın »*die Religion innerhalb der Gränzen der Vernunft*« diye eksik başlıkla[19] da olsa, aynı yıl kral hazretleri adına Woellner imzasıyla gelen, Kant'ı yasaklayıcı buyrukta (1 Ekim 1794) gerekçe gösterilen kitaptan söz ediyor oluşudur.

Maria bir eksikleri olduğunu düşündüğü sürece bilgeliğinin kılavuzluğunu (*Ihrer weisen Leitung*) onlardan esirgememesini Kant'tan özellikle rica ederken, onun hiç de onaylamayacağı bir şey daha söylüyor: neye gereksindiğimizi bize söyleyecek olan doyum bizim arzumuz olmayıp, asıl sizin bizi nasıl gördüğünüzdür (*nicht unser Begehren nach Befriedigung, sondern nur Ihre Uebersicht*). 'Arı Usun Eleştirisi'ni hatmetmiş olmakla birlikte sonraki eserlerinizin hiç de önemsiz olmadığını keşfetmiş bulunuyorum. Bizler için başlattığınızı bitirebilmeniz için doğanın çarkını durdurmak gerektiğini bilsem buna zevkle girişir ve bu Fransız Devrimi biterken hâlâ yaşamda olduğunuzu bilebilmeme yardım edecek olsa, önümdeki yaşamı da zevkle sizinkinin emrine verirdim.

Maria Erhard'ı gördüğünü [demek ki bir barışma söz konusu] ve bu yolla Kant'ın kendisi hakkında soruşturduğundan haberdar olduğunu, 1793 başlarında yolladığı mektubun Kant'a ulaşmış olması gerektiğini de eklerken, neden yanıt almadığını da sormaktan geri kalmıyor. Sanırım, diye sürdürüyor Maria, yazılarınızın izlemem gereken yolu zaten açmış bulunduğunu benden daha iyi anlamış olmalısınız. Dolayısıyla, yolgös-

19 Kamunun önüne çıktığı 1793 yılından başlayarak her yerde yankılar uyandıran ve Kant'ın özellikle II. Friedrich'in göreli hoşgörüsü altında daha once yayınladığı öteki çalışmalarla birleştiğinde yeni egemenleri ürkütecek denli bir katlanmış etki yaratan bu çalışmanın tam başlığı *Die Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft*' dur (Salt [İstenç]Us Sınırları içinde Din).

tericiliğinize bu denli gerek duyan benim gibi birinin yazgısına ilgisiz kalmayacağınızı varsayarak, ruh hâlim ve zihinsel yönelimlerimdeki ilerleme (*Fortschritte meiner Stimmung und Gesinnung*) hakkında sizi bilgilendirmek istiyorum. Uzun süredir kendine işkence eden biri olarak bir çok şeye akıl erdiremiyordum. Bunun nedeni de insanın yazgı çizgisinde karşısına çıkabilen rastlantılarla Tanrı'nın düzenlemelerini birbiriyle karıştırıyor olmam, böylece varoluşumu hissetmekte (*Gefühl von Dasein*) tatminsizliğe düşmüş bulunmamdı. Kolayca görebileceğiniz gibi, yaşamın getirdiği kötü rastlantıları Tanrının gönderdiğini düşününce, günahtan ârî vicdanımın [bilincimin] sesi (*mein Bewußtsein der Schuld frei sprach*) bu haksızlığa (*Ungerechtigkeit*) başkaldırıyordu. Diyordum ki, ya Tanrı adaletsiz olmalı ya da yaşamımı düzenleyen O değil. Ve bu düşünce O'na olan duygularımı yitirmeme yol açtı. Sonunda öyle bir yere geldim ki, düzelişimin kaynağı olan antinomiler (!) bile dönüşü olmayan bir karar almama yol açabilirdi. Bu düşüncelerle barışamazken, çok başka bir yerden antinomiler karşısında [Maria 'özgürlük' ile 'zorunluluk' arasındaki antinomiyi düşünüyor olmalı.] sarsılmadan duran bir ahlâki duygu (*ein moralisches Gefühl*) içimde yükseldi. O andan itibaren galip çıktığımı hissettim ve ruhum sağlığına kavuşmuştu. Yeni durumumun sınandığı yıpratıcı tersliklerin bittiğini sanmayın; ama çok uğraşarak sarsılmaz bir ruh huzuruna (*einer unerschütterlichen Ruh'*) kavuşmuş bulunuyorum. Artık ölme arzumu da (*Wunsch des Todes*) anlıyorum. Oysa daha önce kendimi yoketmek fikriyle oynaşmaktaydım ve doğanın sapkınlığı olarak gördüğüm kendimle haşır neşirdim. Dostluğun verdiği haz (*das Vergnügen der Freundschaft*) bile beni bu itkiden koruyamıyordu ve kendimi dostluğa değer bulmadığım için başka bir varlığın da (*anderes Wesen*) bu yük altında kalmasını istemiyordum. Madem ki bir gün sonum gelecek, dünyadaki hiç bir zevk amaçsız yaşamımın yerine geçemez (*dafür Ersatz, ohne Zweck zu leben*). Şimdi, yaşamıma son verme arzusu hâlâ benimle, ama bakışım değişti (*nun aber ist mein Wunsch geblieben, und meine Anschauung hat sich geändert*). Egoistçe düşünüldüğünde (*in einer ego-*

istischen Beziehung) ölüm her sahîh insan için en iyi yol olmalı; ama en fazla isteyenler bile ahlâkı ve dostlarını düşündüğünde gene de yaşamını sürdürmeyi ve her durum karşısında korumayı tercih eder.

Size söyleyecek o kadar çok şeyim var ki, diye bitiriyor Maria, ama değerli zamanınızı daha fazla almak vicdanımı rahatsız ediyor. Arkadaşımla birlikte sizi ziyaret etme umudumu hâlâ muhafaza etmekteyim. Yazık ki geçmişte uzun zaman ayrı kaldığım gibi bu kez de bir yıldan uzun bir süre gene arkadaşımdan uzak kalacağım. Bu arada sizi düşünürken (*Andenken*) en sıcak teşekkür, sevgi ve saygı duygularıyla (*Gefühl des Danks, der Liebe und Achtung*) doluyor, yeryüzü üstünde daha nice yıllar yaşamanız için sizi her tür zorluktan esirgemesini göklerden diliyorum. Bütün kalbimle, diye noktalıyor Maria bu son mektubu.

Aslında Maria'nın yazdıklarında ne denli bilinçli olduğu belirsiz ama keskin bir görüyle Kant'ın sistemine çarpıcı bir meydan okuma olduğunu teslim etmek gerek.[20] Genel terimlerle önerilen bir doğruluk ve ahlâk öğretisinin kendi durumuna şifâ getirmekten uzak olduğunun altını çizmesi de bunun bir örneği. Ama eğer somut olarak bir kişi kendindeki özgürlüğü şu ya da bu nedenle kullanmaktan kaçıyorsa, 'zorunluluk' karşısında 'özgürlük' alanını defalarca vurgulayan Kant ne yapabilir ki? Kendiyle ilgili nerdeyse hiç bir olumlu adım atmaksızın, yaşlı bir adamın yapmaya mecbur olmadığı, üstelik gerçekleştiremeyeceği, üstelik belki de sırf bu yüzden sonunda suçlanacağı ağır bir sorumluluğu zaten ikinci mektubunda nerdeyse Kant'a devreder bir edâ takınan Maria'nın bu son mektubuna da filozofun neden yanıt vermediğini anlayabiliriz. Kafa karışıklığı ile kadınsı içgüdülerin iç içe geçtiği ikinci mektubun ardından aynı kişisel durumu bu kez de entelektüalize ettiğini düşündüğüm bu mektubu okuduğunda, Kant'ın kollarını açarak, "Sordunuz, yardım istediniz, ben de ilk mektubunuzda sergilenen içtenliğe saygı göstererek doğru, uygun ve gerekli gördüğümü yazdım; siz sonraki iki mektubunuzda hâlâ bunları yazıyorsa-

---

20 Rae Langton, "Maria von Herbert's Challenge to Kant," http://homepages.ed.ac.uk/rhl/maria.html

nız *Fräulein*, ben de artık ne diyebilirim ki!" diye düşünmüş olması uzak ihtimal değil.

Sonuç oldukça acıklı. Mektuplarında onca düşünsel merak, görü ve sıcaklık sergileyen Maria von Herbert'in, hangi nedenle bilinmez ağabeyinin evini 1802 Ağustos'unda terk ettiğini, nerdeyse bir yıl sonra da (yani Kant'ın ölümünden bir yıl önce), işlerini düzene koyup bir tür kutlama ardından 23 Mayıs 1803'de, ağır melankoli yaydığı anlaşılan Klagenfurt civarındaki Drau ırmağına kendini atarak intihar ettiğini okuyoruz. Kant'ın son yılında bu olaydan haberi oldu mu, olduysa tepkisi ne olmuş olabilir, bilmiyorum. İlginçtir, daha önce değindiğimiz mektubunda Maria hakkında Kant'ı bilgilendirirken kendisinin de sıklıkla intiharı düşündüğünü itiraf ediveren Erhard'ın genç kadına duyarsızlıkla suçladığı ağabeyi Franz Paul von Herbert de kız kardeşinden sekiz yıl sonra 13 Mart 1811'de kendi yaşamına son verecektir.

İhtiyatla konuşursak, en başta Kant'ın arzuladığı 'kültürlenme'nin (*Bildung*) çağın baskın eğilimleri altında çabucak 'çeyrek kültür' ve 'yarı okumuşluğa' (*Halbbildung*) dönüşmesinin de bu gibi durumlarda azımsanamaz bir payı vardır sanırım. Kişilerin ciddi düşün eseri bilgilerin meydan okumasını göz ardı ederek ussal eleştiri yanında gönül süzgecinden de yeterince geçirmeyişleri bu *Halbbildung*'un bir parçası. Biliyoruz ki, özümsenmeden hemen sığınılan, benimsenen düşünceler zehirli atığa bile dönüşürler.[21] En iyi olasılıkla, bazen şaşır-

---

21 Theodor W. Adorno'nun kendine özgü diliyle: "Yarım anlaşılan ve yarım yaşananlar kültürlenişin ön aşaması değil, tam tersine ölümcül düşmanıdır. Kültürleniş/yetişiş unsurları bilince yerleştiklerinde onun sürekliliğinin bir parçası olamadıkları sürece zehirli atığa dönüşür, hurafeleri eleştirirken kendileri hurafe olurlar. Yüksekleri arzularken, tepemizdeki yıldızlı gökyüzüyle içimizdeki ahlâk yasalarını ancak 'Arı Usun Eleştirisi'nde birbiriyle bağdaştırabileceğini düşünüp de esere el atan ama kendini gene astrolojide bulan şarap ustası bunun iyi bir örneğidir [»*Das Halbverstandene und Halberfahrene ist nicht die Vorstufe der Bildung sondern ihr Todfeind: Bildungselemente, die ins Bewußtsein greaten, ohne in dessen Kontinuität eingeschmolzen zu warden, verwandeln sich in böse Giftstoffe, tendenziell in Aberglauben, selbst wenn sie an sich den Aberglauben kritisieren – so wie jener Oberküfer, der im Drang nach Höherem zur Kritik der reinen Vernunft griff, bei der Astrologie endete, offenbar weil er einzig darin das Sittengesetz in uns mit dem gestirnten Himmel über uns*

tıcı berraklıkta bir görü sergileyen Maria von Herbert, belki içine düştüğü durumun da ağırlığı nedeniyle öncelikle bu öznel durumuna çare olarak başvurduğu Kant'ın eserlerine gönlünde yeterince yer açamamış, özümseyememiş gibi. Kişiye göre değişen durumların ötesinde, eğitimli de olsa o günlere ve o diyârlara özgü cinslerarası egemen ilişkilerce belirlenmiş 'dişil' ve 'eril' özellikler bu özümseyemeyişte ne ölçüde rol oynamıştır, bu elbette daha kapsamlı bir çalışma gerektirmektedir. Sanırım kendi de Kant'çı bir kadın akademisyen olan Rae Langton'un ilgili yazısında Maria'nın Kant'ın sistemine ciddi meydan okuyabilecek çok parlak görülerden hareket ettiği iddiası doğru olmakla birlikte, günümüz ve kendi kadınlığına özgü bazı peşin kabulleri yer yer Maria von Herbert'in zihnine şırıngalama çabası –"*O bir Kantgil azize. Ah, içinde hâlâ böyle ahlâklı azizeler bulunabilen cesur yeni dünya*" ve benzeri yakıştırmalarda olduğu gibi– şimdilik bu yolu açar görünmüyor.[22]

Sonuçta hepsi de insanca; hem de fazlasıyla.... Ama Kant'ın genç kadını incelikle vazgeçirmeye çalıştığı şeyin sonunda gene de gerçekleşmiş olması bence insancalığın çoğu örnekte ölçüsüz işleyişinin işareti olduğu için de düşündürücü. Sık tekrarlanan bir deyişle 'tanrıların terk-i diyâr' ettikleri, kutsallık ve büyüden arınışın yaygınlaşarak kanıksandığı, kuru meraktan ibaret[23] günümüz için de bu gibi talihsiz örneklerden çıkarılacak çok ders olabilir.[24] Yeter ki ucuz imalât düşün kalıpları yerine,

---

zu vereinen vermochte.«]. »Theorie der Halbbildung,« Theodor W Adorno, **Soziologische Schriften I**, Herausgegeben von R. Tiedemann (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979):111-112.

22 Rae Langton, A.g.y.

23 Modernlik koşullarında akademik yazında bile baskın duruma geçen bu kuru ve sıkıcı, sırf 'merak' (*bloße Neugier*) unsurunun gerçek anlamda 'hayret' (eski Yunanca: *thaumázein*, Heidegger'cede: *das Er-staunen*) karşısında kökten farklılığı konusunda şimdilik bkz. Hasan Ünal Nalbantoğlu, " '*Angst*' üzerine bir not," **Anlama ve Yorum: Doğan Özlem Armağan Kitabı** (60. yaşı **anısına**), haz. A. Kadir Çüçen, Hatice Nur Erkızan, Güçlü Ateşoğlu (İstanbul: İnkılâp Kitapevi, 2004): Not 5, 285-286. Yazı ufak değişikliklerle bu seçkiye de alınmıştır.

24 Örneğimiz üzerinden giderek varılan noktada anlağımızda bir kısmı retorik de olsa çok soru uyanabilir. Söz gelimi, acaba Kant'ın ahlâki öğretisi hiç bir biçimde kadınların işine yaramaz ve yalnızca erkek anlağına uyar bir felsefe-

sonunda alacağımız derse en uygun teorik araç-gereçleri dikkatli ve duyarlıkla kullanmasını bilelim. Ma'lûm, bir halk deyişimizle, "ucuz mal kullanacak kadar zengin değiliz."

---

nin uzantısı mıdır? O zaman, aynı şey felsefenin kendi için bile söylenemez mi?, vb... Bu tür soruların yenilerine de gebe olmak yanında, Kant'ın ilk insan 'hong'tan bugüne türümüzün bölündüğü cinsler üzerine gözlemlerini de nerdeyse doğrulamak gibi çelişkili bir durumla bizi yüzyüze bıraktıkları da söylenemez mi? Bu gibi sorulara bir yanı öne çıkarırken öte yanın üstünü örten hazır yanıtlar yalnızca zaten varolan kafa karışıklığını artırır. Hâl böyleyken ciddi meseleler üzerine bir kuş hafifliğiyle yazabilen entel *Schwärmer*'in hızlı yanıt ve çabuk çözüm üretme cesareti karşısında, nice 'okumuş' kadın ve erkek havlu attığını itiraf edecek; Birleşmiş Milletlerin de esin kaynağının kozmopolitik idealinin çok gerisinde kaldığı şu günlerde meseleleri 'işini bilir' uzmanlara bırakarak, Türkçe'nin Teksas lehçesiyle şöyle bir açıklamada bulunacaktır: "Walla, biz bunu anlayabilecek durumda değiliz." [Ahmet 'The Uzun' Soenmez ve Faruk Özkut'a ifadeyi esinlendiren dolaylı katkılarından ötürü teşekkürlerimle]

Kant'ı ürküten üçlü: »Saplantı« - »Yönsüz Okuma« - »Popüler Yayıncılık«

(»Schwärmerei« - »Lesesucht« - »Buchmacherei«) *

Eski ve sadık öğrencisi Ludwig Ernst Borowski'nin ülkelerinde özellikle orta sınıflar arasında nerdeyse salgına dönüşmüş yeni bir moda hakkındaki görüşünü öğrenme isteği[1] üzerine

(*) Immanuel Kant'ın 200. ölüm yıldönümü dolayısıyla 6-8 Ekim 2004 tarihlerinde **Muğla** Üniversitesi'nde gerçekleştirilen "**Uluslararası Kant Sempozyumu"nda sunulan bildiri ardından Sempozyum metni** "Kant'ı ürküten üçlü: »Schwärmerei« »Lesesucht« »Buchmacherei«" başlığı altında **Immanuel Kant: Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri / Essays Presented at the Muğla University International Kant Symposium** (Ankara: Vadi Yayınları: Kasım 2006)'**da çıkan versiyonun yeniden gözden geçirilmiş biçimidir**. Yazar değişik evrelerinde yazıyı gözden geçiren ve uyarılarda bulunan Dr. Belkiz Ayhan Tarhan ve Ar. Gör. Nur Bahar Sakızlıoğlu'na, Seneca'nın konuyla doğrudan ilgili yazdıklarını kendisine hatırlatan Prof. Dr. Halis Akder'e içtenlikle teşekkür eder.

1 Borowski'nin 6 Mart 1790 tarihli mektubu. İlgili pasaj orijinalinde şöyledir: »Eur. Wohlgebornen remittire ich hiebei anliegend den neuen Catechismus und den Versuch der Kritik der Religion, welche zwo Schriften Sie mir gütigst communcirten und die ich Ihnen Ende dieser Woche zurück liefern sollte. Ich erfülle meine Zusage und verknüpfe damit meinen ehrerbietigsten Danck für die gütige Mittheilung. Zugleich lege ich das neueste Blatt des Cagliostro an, woraus Eur. Wohlgebornen den Gang, den ich in der Darstellung dieses Menschen genommen habe, werden beurtheilen können. Die vorhergehende Blätter, die ich selbst noch nicht zusammen habe, sollen Eur. Wohlgebornen auch noch eingeliefert werden. - Es ist mir von ganzem Herzen um die Zurechtstellung so mancher schwärmerischen Köpfe auch in unserm Lande zu thun - und dazu wird mir das von Ihnen, würdigster Lehrer und Gönner! zu entwerfende kurze Raisonnement über den Unfug dieser Art

Immanuel Kant'ın 6-22 Mart 1790 tarihlerinde kaleme aldığı yanıt,[2] yönsüz okumanın sakıncaları hakkında yaşlı filozofun ne düşündüğü konusunda bizlere bir fikir verir. Yazımızdaki tartışmayı tetikleyen metinlerden biri de işte bu mektup. Tartışmanın bir başka ayağını da Kant'ın daha sonraları tarihte kaleme aldığı ve 1798'de Königsberg'de kitapçık olarak yayınlanan alaycı iki mektup oluşturuyor. Bir bakıma Kant'ın öğretisine karşıtların da hamisi ve sınırlı bir felsefeci olarak da düşünebileceğimiz, zamanın popüler seri kitap yayıncılarından Friedrich Nicolai hakkında kaleme alınan kamuya açık bu iki mektubu Kant'ın Borowski'ye cevabî mektubuyla birlikte ele aldığımızda, karşımıza günümüzde yaygın sahte-kültür (*Halbbildung*) ile onu besleyen kültür-, özellikle de kitap endüstrisinin onsekizinci yüzyıldaki kökenleri hakkında bazı ilginç tanılarda bulunabileceğimizi düşünüyorum. İtiraf edeyim, daha o zamanda Kant'ın ne denli uzak görüşlü olduğunu takdir etmemek elde değil.

"İyi hoş da, ne okunursa okunsun okuryazarlığın artışına da bağlı olarak çok okuma alışkanlığının her toplum, özelde de kendi toplumumuzda yayılmasının ne zararı var ki?" diye sorulacaktır kuşkusuz.

Bu olası soruya ek olarak, sözgelimi Fatoş-Basri ya da Güngörmüşler yoluyla okumayı öğrenip de ardından muhayyilesi-

---

ganz außerordentlich behülflich seyn, von welchem ich Gebrauch machen werde so und in der Art, wie Sie es haben wollen. Ich erwarte solches mit der regesten Freude zu meiner und andrer Belehrung - und bin mit der herzlichsten und ehrerbietigsten Hochachtung. Eur. Wohlgebornen gantz gehorsamster Diener. Borowski. 6. März 1790« http://www.ikp.uni-bonn.de/dt/forsch/kant/verzeichnisse-gesamt/index.html [altını ben çizdim; yazıda Almancası verilen tüm mektuplaşmalar için aynı internet sitesine bkz.]

2 Tüm mektuplar için kullanılan İngilizce ve Almanca kaynaklar şunlardır: 1. Immanuel Kant, **Correspondence**, trans. and ed. by Arnulf Zweig (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1999) [bundan böyle, Kant, **Correspondence**]; 2. Immanuel Kant, "On Turning out books: Two letters to Mr. Friedrich Nicolai from Immanuel Kant," **Practical Philosophy**, tr. and ed. by Mary J. Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1999): 623-627 [bundan böyle, "Two letters"]; 3. Immanuel Kant, »*Über die Buchmacherei: Zwei Briefe an Herrn Friedrich Nicolai von Immanuel Kant*«, **Kants** Werke, Akademie-Textausgabe, Band VIII (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968): 433-438. [bundan böyle, »*Zwei Briefe*«].

nin genişlemesini tekrar tekrar okuduğu Jules Verne çevirilerine, şimdiki alanı sosyoloji ve felsefeye ilgisini ise lise yıllarında tanıştığı, (o gün ve yaş için ne denli eksik ve yanlış anlamış olursa olsun) Sartre, Camus ve Kafka gibilerine borçlu olan birileri düşünüldüğünde böyle bir yazı düpedüz anlamsız olmalı herhalde. Üstelik, TV ve öteki magazin medyasının görsel ağırlıklı hoyrat saldırısıyla yeni bir tür cahilleşmeye itilen, bilgisayar oyunlu, resimli cep telefonlu genç kuşakların toplam okuryazar nüfus içinde gittikçe artan oranı düşünüldüğünde, şu kitap okuyan küçücük kesime yönsüz diye yüklenmek hem haksızlık hem de abesle iştigalden başka bir şey değil mi? Ama durum bu denli basit mi acaba?

Sahi çok okumanın hikmeti ne olsa gerek, eğer söz konusu bu insan etkinliğinin ille de bir hikmet barındırması gerekiyorsa? Bir an için çocukluk ve erken gençlik okumalarının yetişmemizdeki kuşku götürmez katkı payını bir yana bırakarak, günümüzde ortalama orta sınıf yetişkinlerinin, fazla okumaktan mustarip entel-dantel taifenin bile neleri nasıl okuduğuna ve nasıl anladığına bir göz atarsak, acaba nasıl bir manzarayla karşılaşırız dersiniz?

Okunanların ne olduğunu bir an düşündüğümüzde, ilk elde akla gelenler yalnızca ülkemizde de bir zamanlar popüler olmuş 'güzel konuşarak etkileme sanatı' (Dale Carnegie) türünden retorikler ya da 'tanrıların arabaları' üzerine zırvalıklardan ya da, ne bileyim, şimdiki 'kendine yardım'(*self-help*), 'iyi görünme ve köşeyi dönme sanatı,' 'reiki' ve 'yoga,' 'merhamet ve sevgi' edebiyatı yapan yayınlardan oluşmuyor. Bunların yanında bir de bol promosyonlu kalem mühendisliği ürünü edebiyat eserleri ya da ciddi felsefi ve bilimsel yazından devşirme bayağılığı yazar ve yayıncı kurnazlığıyla orantılı '*Kitsch*' versiyonlar var (doksan dakikada Foucault'yu öğrenip orada burada başkalarını etkilemeyi bizlere acayip hızlı öğreten şaheserler bu arada akla gelsin).

Görüldüğü kadarıyla, özellikle günümüzün '*best seller*' izleyicilerini bildik cazibeli başlıklara çeken şey, yalnızca modern bireyin iç boşluğu ile içinde yüzdüğü çağ sıkıntısının sürekli beslediği istikrarsızlığı ve sabırsızlığı değil –ki kitap piyasasının

'talep' boyutunu bu oluşturur– aynı zamanda da kitap endüstrisinin, her şeyde olduğu gibi okuduğunda da sabırsız potansiyel okur kitlesinin bu gibi özelliklerini sömüren bir 'arz'da bulunuyor olması. Daha da önemlisi, her arzın kendi talebini doğuracağını savlayan 'Say Yasası'nı doğrularcasına, reklâmlar yoluyla okur beğeni ve beklentilerinin de bu türden yayınları satın aldırtacak yönde biçimlendirildiğine çoktandır tanık oluyoruz.

Farklı tarihsel-kültürel koşullarına karşın, Kant'ın gününde özellikle orta sınıflar arasında yaygın o yönsüz her şeyi okuma çılgınlığıyla günümüzdeki durum arasında bir benzerlikten söz etmek mümkün görünüyor öyleyse. Hiç kuşkusuz okur-yazarlık her iki durumda da 'olmazsa olmaz' ortak payda ve her iki durumda da orta-sınıf, kentsoylu konumu, şimdilerde oranı bir ölçüde azalmış da olsa, ağırlıklı. Ama burada asıl altı çizilmesi gereken şu: geniş bir tayf oluşturan ve toplumsal konumu gereği *Angst* ve sıkıntının ağır baskısı altında yönsüzleşen okur kitlelerinin belleği üzerinde kalıcı iz bırakmadan çekip giden, bir anlamda sabun köpüğü, hatta *Kitsch*'liği ciddiyet kisvesi altında daha da bir saklanan bu türden yayınlar[3] modern bireyin ruhsal boşluğunu gene boşlukla doldurmaktan öte fazla bir işe yaramıyorlar. Popüler olsun ya da ciddi havalar estir-

---

3 Bu noktada Adorno'nun müzik alanında ciddiymişçesine ortaya çıkan çalışmalarda gizlenen ve kolay tespit edilemeyen *Kitsch* hakkındaki uyarıcı sözlerini ister istemez hatırlıyoruz. Adorno şöyle yazmaktadır: "*Kitsch*'in en kötüsü de [ciddi] kompozisyon iddiası taşıyan, 'düzeyli'ymiş gibi göründüğü için de *kitsch*'liği baştan fark edilemeyendir. Bu maskeyi yırtıp atmanın tek yolu da [parçayı] teknik yönden eleştirmektir – müzikte ciddi' olması hedeflenmiş *kitsch* ögeler, taşıdıkları teknik anomaliler nedeniyle kendilerini her zaman ele verirler. Öte yandan bu saptamanın yalnızca bir çıkış noktası olduğu da doğrudur: teknik anomalinin illе de *kitsch* göstergesi olması gerekmez." [»Der ärgste Kitsch ist mit >Niveau<, der nicht von vornherein kenntlich ist, sondern kompositorischen Anspruch erhebt. Ihn zu entlarven, gibt es als Mittel allein die technische Kritik: Kitschelemente in >ernst< gemeinten Kompositionen überführen sich stets durch technische Unstimmigkeiten. Freilich bieten die allein den Einsatz: technische Unstimmigkeit braucht nicht notwendig Kitsch zu sein.«], Theodor W. Adorno, »Kitsch« [Ca. 1932], **Gesammelte Schriften, Band 18 [Musikalische Schriften, V]** (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1997): 794. Bu önemli teşhisin Kant'ın bilimsel ve felsefi iddia taşıyan yazın alanıyla ilgili gözlem ve teşhislerine çok yakın olduğu kanısındayım.

sin, söz konusu yayınlar ve onları yayınlayan çevrelerin, toplumda zaten varolan, çoğu bireyin de bile bile lâdes teslim olduğu 'ruh sklerozu'na katkıda bulundukları bile öne sürülebilir. Bir örnek vermek gerekirse, Kant'ın zamanı düşünüldüğünde de benzer bir 'yönsüz okuma iptilası'na (*Lesesucht*), hatta diyebilirim ki 'kitapkeş' bir kaçkınlığa katkıda bulunan etkenler arasında, çoğu kişiyi etkisi altına almış bulunan onca edebiyat örneğinin, bu arada sorumsuzca boş özgürlükçü »*Sturm und Drang*« akımının azımsanamayacak katkıda bulunduğunu görüyoruz. Bu akıma aşağıda yeniden döneceğim.

Aslında ciddi düşünürler yönsüz, dağınık okuma karşısında duydukları kuşkuyu çok eskiden beri dile getirmekten kaçınmamışlardır. Örneğin Roma'da Neron döneminin ünlü stoacı filozofu Seneca (5 BC - 65 AD) dostu Lucilius'a yazdığı mektuplarından birinde aynı kuşkuyu şöyle ifade eder:

> "Burada kitap [gerçekte 'tomar'; HÜN] yok diye yakınıyorsun ya, aslında insanın ne kadar kitabı olduğu değil, ne kadar iyi kitabı olduğu önemli. Belli kitapları okumak yararlıdır ya, çeşitli kitap okumaksa eğlencelidir sade. Amacına varmak isteyen kişi bir tek yolda yürümeli, çeşitli yollarda dolaşmak olmaz: bu ilerlemek değil, yolunu şaşırmak olur."[4]

Ama biz asıl dönelim daha yakın bir döneme, Kant'ın yaşadığı günlere. Önceki bir yazımda[5] özgül tek bir örnek üstün-

---

4 Seneca'nın Lucilius'a gönderdiği bu mektubun çevbirisi için bkz. Seneca, **Ahlâki Mektuplar-Epistulae Morales**, Kitap I-XX, Türkçeye çev. Türkân Uzel (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1992): Mektup V, 45. 104vd. Latincesi: "Librorum istic inopiam esse quereris. Non refert quam multos sed quam bonos habeas: lectio certa prodest, varia delectat. Qui quo destinavit pervenire vult unam sequatur viam, non per multas vagetur: non ire istuc sed errare est." Seneca, **EPISTULARUM MORALIUM AD LUCILIUM**, LIBER QUINTUS, XLV. http://www.gmu.edu/departments/fld/CLASSICS/seneca.ep5.html

5 Hasan Ünal Nalbantoğlu, " 'Kant burada da hizmetinizdedir, *Fräulein*': Maria von Herbert-Immanuel Kant Yazışması" **Doğu Batı Düşünce Dergisi**, Yıl 7, No. 27 (Mayıs-Temmuz 2004): 27-51. (Yazı değişikliklerle seçkinin bu cildine de alınmıştır.) Bu yazı çıktıktan sonra Sinan Kadir Çelik'in bulup dikkatimi çektiği bir doktora tezini inceleme fırsatı buldum. Bkz. Laura M. Bernhardt, **An Epicurean Kant?**, basılmamış doktora tezi (Urbana, Champaign: The University of Illnois, 2001 [UMI Microform 3023018]). Laura M.

den dikkatleri çekmeye çalıştığım gibi, tüm masumiyetine karşın sakıncalarına ayık olmak ama sırf bu masumiyeti nedeniyle de kapılanların hevesini kırmadan doğru ve kapsamlı bir pedagojiyle aydınlanma yönüne çevirmek gerektiğinin altı Kant tarafından özellikle çizilen bu hedefsiz okuma iptilası –ya da 'çılgınlığı' diyelim–[6] gerçekte daha geniş ve zamanla şemsiyesi altında her yöne kayabilen (yani, yönsüz) bir sürü eğilimin toplandığı bir toplumsal olgunun türleri arasında sayılmalı: her dönemde, hatta aynı dönem içinde bile farklı renklerde, sonunda da tek bir rengin, grinin değişik tonlarını taşıyan çeşitli giysilerle ikide bir karşımıza çıkan o geniş olgu da »*Schwärmerei*«.

Bernhardt'ın tezi için yararlandığı kaynaklar arasında Maria von Herbert ve ağabeyi Franz-Paul ile ilgili Almanca kaynakların sandığımızdan da fazla olduğu göze çarpıyor; örneğin, ağabey Baron Franz-Paul Herbert'in çevresi [*Herbert-Kreis*] üzerine konferans metinlerinden oluşan şu derleme: William Berger and Thomas H. Macho, eds. **Kant als Liebesrageber. Eine Klagenfurter Episode** (Wien: Verlag des Verbandes der wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs, 1989). Bu çevrenin Kant'ın eserlerini onun savunduğu aydınlanmacı tutuma çok ters ve yanlış yoruma yönelik mariz romantik ruh halleriyle okuduklarını bir kez daha doğrulayan Bernhardt'ın çalışması ışığında aynı çevrenin tipik bir »*Schwärmerei*« örneği sergilediği söylenebilir. (bkz. Bernhardt, A.g.e.: Chp. 1, not 1,2).

6 Kant'dan Borowski'ye mektup (6-22 Mart 1790), **Correspondence**: 337-338. Kant'ın fikrini almak için verdiği Maria von Herbert'in ilk mektubunu yanlışlıkla cebine koyup da uzun süre orada unuttuğu için özür dileyen Borowski'nin belki de yaşlı düşünürü genç kadının bu 'tuhaf' mektubuna [Borowski'nin ifadesi: »Wohlgebornen händige ich in der Anlage den sonderbaren Brief der Maria Herbert aus Clagenfurt... «] yanıt vermeye ikna eden yegâne kişi olduğunu bu arada belirtmiş olalım. Bkz. Borowski'nin Kant'a gönderdiği Ağustos (?) 1791 tarihli mektupta şöyle yazdığını görüyoruz: "Eğer mektubu gönderen genç hanıma yanıt verirseniz, en azından onun kalbinin karşılaştığı bu olay [*Gegenstand*] sonucu içine yuvarlandığı acı ve sapkın hâli bir ölçüde hafifletebilirsiniz, hattâ ciddi öğütlerinizle bu hâli tümüyle ortadan kalkabilirsiniz bile. İşte o zaman gerçekten büyük bir iyilik yapmış olursunuz. Yazılarınızı bu denli okumaya hevesli, size de bu denli güven duyan biri mutlaka dikkat ve ihtimamınıza lâyıktır.." [»Wohlgebornen dem zerrissenen Herzen Ihrer Korrespondentin auch nur bloß, durch Ihre Antwort einige Zerstreuung und Ablenkung Ihres Herzens von dem Gegenstande, an den sie gefesselt ist, für einige Tage - vielleicht aber auch durch Ihre ernste Belehrungen für immer, gewähren: so bewirken Sie warlich schon sehr was Großes und Gutes. Eine Person, die doch auch nur Lust hat, Ihre Schriften zu lesen - die eine solche Stärke des Vertrauens, einen solchen Glauben an Sie hat ist doch immer einiger Achtung von Ihnen und des Versuches, sie zu beruhigen, werth.«]. A.g.e.: 380-381.

Bir "Saplantı" (*Schwärmerei*) türü: "Yönsüz Okuma" (*Lesesucht*)

Peki, şu *Schwärmerei* dedikleri ne menem bir şey ki, Kant'ın zamanında bir çok tezâhürü yanında, özellikle okumuş burjuvalar arasında 'okuma bağımlılığı' (*Lesesucht*) olarak da ortaya çıkıyor?

Schwärmerei sözcüğünün kökü araştırıldığında, kırsal anlamlı olup, arı kovanı ya da oğulu çomaklandığında hayvancağızların delirip her yöne saçılarak önüne gelen her şeyin başına üşüşmesi demektir. Martin Luther hem Katolik kilisesi hem de kendisinden daha köktenci dinsel uçlar hakkında "şu papa yanlılarıyla saplantılı yobazlar" (*beide papisten und schwermer*) ifadesini kullandığında, özellikle *schwermer* sözcüğüyle arı bulutuna benzer, her tarîkatten insanların oluşturduğu bu ikinci grubu sözde inanç ve pratiklerinde asla iflâh olmaz müfrit sapkınlar olarak nitelemekteydi.[7] »*Schwärmerei*« sözcüğü zamanla dinsel olsun olmasın her türden gözü dönmüş coşku, fanatik saplantı ve bağnazlık ya da aşırı mistik sapkınlık hâlini betimleyen şemsiye bir terim olarak yerleşti. İngilizce çevirilerde kullanılan '*fanaticism*,' '*zealotry*,' '*enthusiasm*' ve '*exaltation*,' hatta '*mysticism*' sözcükleri bugün bile *Schwärmerei* sözcüğünü tam karşılayamadığı gibi yanıltıcı da olabiliyor.[8] Anlam tayfı fazla-

7 **Raising the Tone of Philosophy: Late Essays by Immanuel Kant, Transformative Critique by Jacques Derrida**, ed. by Peter Fenves (Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1993): x-xıı.

8 Çağımızın oldukça sıradışı ciddi düşünürlerinden Martin Heidegger bile Rilke'nin şiiriyle girdiği diyaloğun sözgelimi edebiyat tarihçilerince bir »*Schwärmerei*« türü olarak algılanması olasılığını şöyle dile getirmektedir: "Bu yola girdiğinizde, düşünce ve şiir birbirleriyle Varlığın tarihiyle birlikte uğraşacakları bir diyaloğa girerler. [Ama] edebiyat tarihi araştırmasının gözünde bu girişim kaçınılmaz olarak olgu [*Tatsache*] diye kabul edilenlerin bilim-dışı bir ihlalidir. Felsefe gözünden ise aynı diyalog kafa karışıklığının mistisizme [*Schwärmerei*] saplanmasından ibarettir. Ama [Varlığın] yazgısı da hiç **bunlara** aldırmadan yoluna devam eder." [»Gelangen wir auf diese Bahn, dann bringt sie das Denken in eine seinsgeschichtliche Zwiesprache mit dem Dichten. Sie gilt der literarhistorischen Forschung unvermeidlich als ein unwissenschaftliches Vergewaltigen dessen, was jene für die Tatsachen hält. Die Zwiesprache gilt der Philosophie als ein Abweg der Ratlosigkeit in die Schwärmerei. Aber das Geschick zieht um solches unbekümmert seine

sıyla geniş böyle bir sözcüğü dilimize çevirmek gerektiğinde, 'saplantılılık,' 'hayâlperestlik,' 'boşhuşû (ya da 'boşcoşku'),' hatta 'kaçıklık' ya da günümüz sokak Türkçesiyle 'uçukkaçıklık,' 'sıyırtıklık' ya da 'sapıtmışlık,' 'kafayı yemişlik' gibi ifadeler bir ölçüde karşılık gelebilir. Buradaki esas vurgu, kişinin kapıldığı yaşam tarzına özgü pratiklerin müfritçe, nerdeyse marazî bir hastalık derecesinde izleniyor olmasıdır.

Yalnız, unutmayalım ki günümüzde toplumumuz dahil bu durumun benzerlerini gözlemlediğimiz bir çok ülkede, Luther'in zamanında olmayan, hattâ Romantik dönemde bile tam kök salmamış bir 'psikolojik insan' kurgusuyla karşı karşıyayız. Üstüne üstlük, dış gerçeklerle baş edemeyen, böyle bir hesaplaşmaya gücü yetmeyen, ama tüm kifâyetsizliğine rağmen aşırı muhteris bir insan tipidir günümüzde söz konusu olan. Böyle bir tipin özellikle yaşamının kritik dönemlerinde hayâl meyâl farkında olduğu kendi aczini aşmak amacıyla, toplumdaki sınıfsal, kültürel, vb. konumuna uyar şu ya da bu türden bir modern *Schwärmerei* dalgasına kapılıp gitmesi çok sık rastlanan bir durumdur. Hele tuzu kuru ama sürekli sıkılan günümüz burjuva okumuşları için durum haydi haydi böyle.

Tüm renkleriyle *Schwärmerei* dalgasının tekinsizliği karşısında duyulan derin kuşku Kant'ın hemen bütün olgun dönem eserlerine sinmiş gibi görünüyor.[9] Üstelik Kant'ın hem sadık

---

Bahn.«],Martin Heidegger, »Wozu Dichter?« (1946), Holzwege (Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1950): 256; 252. [İng.: "Why Poets?," Off the Beaten Track, ed. and tr. by Julian Young and Kenneth Haynes (Cambridge: Cambridge University Press, 2002): 204]. [Altını çizen benim.]

9 Netekim, Kant'ın eserlerini yeniden İngilizce'ye kazandırma projesinin çevirmenlerinden Edward Heath bir başka çevirisine yukarıda göndermede bulunduğum »Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie« (1796) yazısının yeni çevirisine yazdığı kısa girişte şöyle bir saptamada bulunmaktadır: "Dogmatizm ve *Schwärmerei*'ın tehlikeleri Kant'ın en önemli tüm eserlerinin asal temalarından biridir; örneğin bu nokta onun ilk 'Eleştirisi'nin [*Kritik der reinen Vernunft*] 'Arı Usun Disiplini' [daha geniş başlığıyla: »*Der transcendentalen Methodenlehre: Erstes Hauptstück: Die Disciplin der reinen Vernunft*«] başlıklı kısmında kapsamlıca sergilenmiştir." Bkz. "Translator's Introduction" to "On a recently prominent tone of superiority in Philosophy," Immanuel Kant, Theoretical Philosophy after 1781 (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant), ed. By Henry Allison and Edward Heath (Cambridge: Cambridge University Press, 2002): 428.

öğrencilerinden felsefeci hekim Marcus Herz'le hem de Herz'in Berlin'deki dersleri yoluyla düşünürün felsefesine yönelen, bir miktar "popüler felsefeciler" (*Popularphilosophen*) denilen kavimden sayılsa da, *Schwärmerei* ve onun türlerinden »*philosophische Schwärmerei*« yoluyla insanlara bulaşan "dehâ salgını" (*Genieseuche*) karşısında kendisiyle aynı tutumu paylaşan Johann Erich Biester'le sürdürdüğü mektuplaşma, bu yönsüzleşmeyle nasıl mücadele edileceği konusunda filozofumuzun hangi önlemleri düşündüğüne dair bizlere ipuçları sağlıyor.[10]

Bireylerin kendi içlerine göçerken boşhuşûya kapılarak geniş toplumsal tayflı bu dağıtma ve aşırı uçukluk hâlinin renklerinden kendi meşreplerine uygun birine bürünüşleri karşısında Kant'ın takındığı tutuma onun daha erken yazışmalarında bile rastlıyoruz. Bunların arasında, örneğin, 1790 yılında "Estetik Yargıgücünün Eleştirisi" (*Kritik der Urteilskraft*) başlıklı üçüncü 'Eleştiri'si yanında tam da bu konuda sonradan »*Über Schwärmerei und die Mittel dagegen*« başlığıyla yayınlanacak, Mart 1790'da Ludwig Ernst Borowski'ye cevaben kaleme aldığı bir mektubu[11] bulunuyor. Geç döneminde yayınladığı »*An-*

---

10 Bu iki önemli kişilik arasında Johann Erich Biester'i *Berlinische Monatsschrift* dergisinin ortak editörü sıfatıyla, Kant'ı derginin sayfalarına hem Aydınlanma doğrultusunda hem de felsefi »*Schwärmerei*« karşısında aktif katkıda bulunmaya ikna eden kişi olarak anmalıyız. Büyük Friedrich'in aydın fikirli bakanı ve Kant'ın birinci Kritiğini (*Kritik der reinen Vernunft*) adadığı Baron Karl Abraham von Zedlitz'in de bir süre sekreterliğini yapmış bulunan Biester'in ısrar ve teşviki sayesindedir ki düşünürümüzün hem Aydınlanma hem de her tür »*Schwärmerei*« üzerine en önemli yazıları bu dergide yayınlanmıştır (örneğin »Was ist Aufklärung?« [1784] ve »Was heißt: sich im Denken orientiren?« [1786]). Sözü geçen derginin tüm sayıları ve Kant'ın dergide yayınlanan yazılarının orijinallerine şu adreste ulaşılabilir: http://www.ub.uni-bielefeld.de/diglib/aufkl/berlmon/index.htm

11 Kant'ın ölümünden sonra yayınlanan kısa yazıları arasında yer alan mektubu için şu kaynağı da kullandım: »Über Schwärmerei und die Mittel dagegen«, **Sammlung einiger bisher unbekannt gebliebenen kleinen Schriften von Immanuel Kant**. Zweyte sehr vermehrte Auflage dazu der Obertitel: **Immanuel Kant's vermischte Schriften**. Aechte und vollständige Ausgabe (Königsberg,: bey Friedrich Nicolovius, 1807): XVI, 379-382. Kant'ın bu yazısına günümüz Almanya'sında da hâlâ göndermede bulunulmaktadır. Örneğin, Alman Öğretmenler Birliği başkanı [*Präsident des Deutschen Lehrerverbandes (DL)*] Josef Kraus yakınlarda **Bayerischen Staatszeitung**'da (vom 23. Juli 2004) çıkan bir başyazısında [»*Schule: allerorten umzingelt*

thropologie in pragmatischer Hinsicht«inde (1798) yazdıkları da aynı doğrultuda değerlendirmelerle dolu. Hayattayken yayınlanan son kitabı "Pedagoji"de (*Pädagogik*; 1803) ise düşünürümüzün bir 'ruh hekimi' (*Seelenarzt*) sıfatıyla bu gibi salgınlar karşısında erken yaştan ne gibi terbiyevi önlemlerin en iyi hangi yollarla verilmesi gerektiği konusunda arı duru açıklamalar getirdiğine tanık oluyoruz

Öyle görünüyor ki, Kant'ın bu sınırları belirsiz, bulanık toplumsal modaya iyice kafayı takışının doruk noktası 1790 ve onu izleyen yıllar. İlginç bir rastlantı olarak, Kant'ın 'küçük hayâlperest hanım' (*die kleine Schwärmerin*) olarak niteleyeceği Maria von Herbert'in ilk mektubunun da (Ağustos 1791) bu dönemde Kant'a ulaştığını gözlemliyoruz. Bu yazı çerçevesinde benim asıl üzerinde duracağım ilk metin, başta da değin-

---

von Dummheit« / Her yandan aptallıkla kuşatılmış yer: Okul] aynı toplumsal dalganın şimdilerdeki benzerleri karşısında, zamanında Kant'ın onu aşağılayıcı bir sessizlikle yanıtlamaktan yana tutumuna pek katılmayarak şunları yazmaktadır: " Kişi [aptallık karşısında] tek başına bir şey yapabilir mi? Evet, hem de yalnızca o! Her kişi bu duruma başkaldırabilir, başkaldırmalıdır da. Kişi şimdiki durumda Immanuel Kant'ın [genelde geçerli] tutumuna istisna olarak onu izlememelidir. Kant *„Über Schwärmerei und die Mittel dagegen"* başlıklı yazısında normalde benimseyebileceğimiz şu satırları yazmıştı: 'Çenebaz bilgesizlik [aptallık] karşısında, o yaygın çürütme çabasına girmek boşunadır; yapılacak tek şey vardır: onu aşağılayıcı bir sessizlik.' Ama her kim ki bugün sessiz kalır, bu yolla aptallığa da meydanı boş bırakmış olur. 'Bilgeler uğraşmaz [aptallarla]' tavsiyesi de izlenmemelidir. Hayır! Tüm akıllılar öyle davranırsa, aptallık az zamanda dünyaya egemen olur." [»Kann der einzelne etwas tun? Ja, nur er! Jeder einzelne kann, ja muss sich gegen Dummheit auflehnen. Er sollte sich hier ausnahmsweise nicht an Immanuel Kant halten. In seinem Aufsatz „Über Schwärmerei und die Mittel dagegen" schreibt er zwar durchaus nachvollziehbar: „Gegen redselige Unwissenheit hilft kein weitläufiges Widerlegen, sondern nur verachtendes Schweigen." Aber: Wer das beherzigt, der überlässt der Dummheit das Feld. Er sollte sich auch nicht an den Rat halten, der da heißt: „Der Klügere gibt nach!" Nein! Wenn alle Klugen nur noch nachgäben, dann hätten wir bald die totale Weltherrschaft der Dummheit.«]. Yazının tam metni için bkz.: http://www.lehrerverband.de/dummh.htm#DEUTSCHER LEHRERVERBAND. [çevirimi düzeltme inceliğini gösteren meslekdaşlarım Dr. Helga Tılıç-Rittersberger ve Dr. Peter Finke'ye teşekkürlerimle]. Kant'ın söz konusu metninden Kraus'un yaptığı, benim de altını çizdiğim alıntının Kant'ın 1792 yazında Prens Alexander von Beloselsky'ye gönderdiği ve aşağıda tartışacağım mektubunda yazdıklarıyla hemen hemen aynı öneri olduğunu bu arada belirtmiş olalım.

diğim, ilk öğrencilerinden ve güvendiği arkadaşı Ludwig Ernst Borowski'nin 6 Mart 1790 tarihli mektubuna[12] yanıt olarak 6-22 Mart 1790 tarihlerinde kaleme aldığı mektubu. Kant mektubunda o sıralarda bazı toplum kesimlerini saran yaygın ama yönsüz ve yüzeysel 'okuma bağımlılığı'ndan (*Lesesucht*) duyduğu rahatsızlığı dile getirirken, bu dalgayı bir *Schwärmerei* olarak nitelendirmekten kaçınmıyor.

Kant bir tür hekimmişcesine (*Seelenarzt*) kaleme aldığı Borowski'ye yanıtında yakın geçmişte ülkeyi vuran salgın bir hastalığa benzettiği, uçukkaçık, boşhuşû yüklü ve de ağırlıkla özenti bu dalgaya (*überhandnehmenden Schwärmerei*) kapılanlar ve nelere kapıldıkları hakkında şöyle bir teşhiste bulunur: "Hâli vakti yerinde olup da modayı izleyenler, kendi sezgilerini yoğun ve kapsamlı inceleme ve araştırmanın dikenli yollarına girme zahmetine katlananların sezgilerine üstün olmasa bile denk tutmak iddiasında olduklarından, kitap incelemeleri ve özetleriyle yetinme kolaylığına kaçarak, bilimsel çalışmaların aslan payına yüzeysel bir biçimde konmaya çalışırlar. Lâf ebesi cehâlet ile ciddi bilim arasındaki ayân beyân farkı bulandırmak bu gibilerin işine pek bir gelir. Bunun da en kolay yolu sadece uçar kaçar olasılıklar olmaktan öteye gitmeyen kavranamaz şeyleri...oradan buradan toplayıp olgularmışçasına ciddi

12 Borowski'nin mektubunun içeriği şöyledir: »Eur. Wohlgebornen remittire ich hiebei anliegend den neuen Catechismus und den Versuch der Kritik der Religion, welche zwo Schriften Sie mir gütigst communcirten und die ich Ihnen Ende dieser Woche zurück liefern sollte. Ich erfülle meine Zusage und verknüpfe damit meinen ehrerbietigsten Danck für die gütige Mittheilung. Zugleich lege ich das neueste Blatt des Cagliostro an, woraus Eur. Wohlgebornen den Gang, den ich in der Darstellung dieses Menschen genommen habe, werden beurtheilen können. Die vorhergehende Blätter, die ich selbst noch nicht zusammen habe, sollen Eur. Wohlgebornen auch noch eingeliefert werden. Es ist mir von ganzem Herzen um die Zurechtstellung so mancher schwärmerischen Köpfe auch in unserm Lande zu thun - und dazu wird mir das von Ihnen, würdigster Lehrer und Gönner! zu entwerfende kurze Raisonnement über den Unfug dieser Art ganz außerordentlich behülflich seyn, von welchem ich Gebrauch machen werde so und in der Art, wie Sie es haben wollen. Ich erwarte solches mit der regesten Freude zu meiner und andrer Belehrung - und bin mit der herzlichsten und ehrerbietigsten Hochachtung Eur. Wohlgebornen gantz gehorsamster. Diener Borowski. 6. März 1790« [altını ben çizdim]

doğa bilimcisinin önüne koymaktır, sanki o da bunları açıklamaya mecburmuş gibi."[13]

Aynı pasajın orijinalinde ve mektubun kalan kısmında Kant'ın getirdiği olumsuz örnekler ise sözgelimi günümüzde televizyonlarımızdaki mistik şovlar, falcılık, rüyâ yorumları, medyumlar, uzaydan sesler vb. türünden saçmalıklarla ilginç benzerlikler göstermekte. Dahası, yaşamlarındaki boşluğu kolay yoldan gene boşlukla doldurmaya hevesli okumuş modern *schwermer* kesimler sâyesinde 'best-seller' listelerine giriveren fırtınalı, şifreli, komplo teorili bir çok kitapta da aynı eğilimi gözlüyoruz. Burada gizlenen tehlike, söz konusu popüler yayınlardaki kurguların şizofreni ve paranoya sınırlarında dolaşan bir çok *schwermer*'in kafasında gerçeklikle karıştırılma olasılığı. Gerçeklikle kurgu arasındaki ayrımın bu yolla bulanmaya başlamasında Kant'ın gününde adına *Buchmacherei* dedikleri, şimdilerde de derindeki tedirginlikleri, korkuları ve benzer güdüleri tetikleyen popüler yayıncılık örneklerinin katkısı hiç de az olmasa gerek. Aşağıda değineceğimiz üzere, Kant'ın zamanının popüler yayıncılarından birine kamuoyu önünde yöneltt̄iği dili zehirli alay da bir ölçüde o günlere özgü benzer bir tehlikeye dikkatleri çekiyordu.

Yukarıdaki noktaya dönecek olursak, Kant'ın gözünde bu uçukkaçıkların ve onlardan arpalanan sahtekârların oyunu da belirli bir bilinemezlik üzerinden işler. Olgular masa üstüne serilir ve ciddi doğa araştırıcısına (*Naturforscher*) 'haydi ba-

---

13 Almanca'sında: »Der wohlhabendere, mit unter auch der vornehmere Stand, der, wo nicht auf Ueberlegenheit, doch wenigstens auf Gleichheit in Einsichten mit denen Anspruch macht, welche sich dahin auf dem dornigten Wege gründlicher Erlernung bemühen müssen, begnügt sich, gleichsam den Rahm der Wissenschaften in Registern und summarischen Auszügen abzuschöpfen, will aber doch gerne die Ungleichheit unmerklich machen, die zwischen einer redseligen Unwissenheit und gründlicher Wissenschaft bald in die Augen fällt und dieses gelingt am besten, wenn er unbegreifliche Dinge, von denen sich nur eine luftige Möglichkeit denken läßt, als Facta aufhascht und dann den gründlichen Naturforscher auffordert, ihm zu erklären, wie er wohl die Erfüllung dieses oder jenen Traums, dieser Ahndung, astrologischen Vorhersehung, oder Verwandlung des Bleyes in Gold, u.s.w. erklären wolle, denn hiebey ist, wenn das Factum eingeräumt wird (welches er sich nicht streiten läßt) einer so unwissend wie der andere.«

kalım!' diye işaret çakılırken, bu olgular aslında var mı yok mu diye sorgulamak bu kaçkınların ve hele arpalananların işine hiç gelmez. Nasılsa ciddi her araştırmacının bildiklerini öğrenmeye çalışmak da kendini sıkıya sokmak olacağından, hemen işin ucuzuna kaçılır. Ne bizzat kendilerinin ne de kendilerini eşit tutma cüreti gösterdikleri ciddi araştırmacının açıklama getiremediği durumlarda da, böyleleri garip olaylar hakkında hemen bol keseden ahkâm kesme özgürlüğüne kendilerinde hak görürler. Bu yolla başlayan söz konusu çılgınlığın giderek bir salgın gibi sıradan insanlara da bulaştığına dikkatleri çekiyor Kant.

Özetle, kişiye kendini ifade etme özgürlüğünün tanınmadığı tüm baskıcı ortamlarda olduğu gibi zamanının Prusya'sında da alternatif yokluğu ya da azlığından kişilerin kısmen kör arayış sonucu kısmen de özentiyle moda olarak içine savrulduklarıı, öncelikle de orta sınıfları sararak çok çeşitli biçimlerde tezâhür eden *Schwärmerei* bulutundan Kant hiç mi hiç hoşlanmamaktadır. Sınırları belirsiz bu tehlikeli (*gefahrliche*) toplumsal olgu onun bir çok eser ve mektubu yanında yaşamının son yıllarında yayımladığı *Anthropologie*'sinde de bireyin kendi psikolojik yapısından gelen bir görüyü dış güçlere atfetmesi şeklinde dışavuran nerdeyse bir ruh hastalığıymışcasına tartışılmaktadır (Borowski'ye yazdığı, yukarıda açımladığımız mektubunu hatırlayalım). Kezâ, 1792 yazında Prens Alexander von Beloselsky'ye gönderdiği bir mektupta da böylesine kaptırmanın sözümona 'us' peşinde koşarak da (*qui cum ratione insaniunt*) ortaya çıktığını, böylece usu da kendi yönsüzlüğüne alet etme tehlikesi yarattığını okumaktayız. Kant'a göre bu denli bir yüzeysellik içinde sürdürülen okuma, 'anlama'yı tam bir çılgınlığa dönüştürmekle kalmamakta, 'fikirler'i de (*Ideen*) sağlıklı herhangi bir kafanın kavramakta zorlanacağı yerlere çekmektedir.[14]

---

14 Kant'ın Beloselsky'ye mektubundaki kısmın Almanca aslı şöyledir: »Diese ist entweder die der transscendenten Imagination d. i. der Ideale der Einbildungskraft genie Geist - esprit welche wenn die Formen der Einbildung der Natur wiedersprechen die Sphäre der Hirngespenster monstren Phantasterey oder der transscendenten Vernunft d. i. der Ideale der Vernunft welche wenn

Fransızlarınkiyle karşılaştırıldığında, kendi ülkesindeki yetişkin üst burjuvaların kapıldığı, kütüphâne müdâvimliği, roman ve romantik dram okuma iptilâsında daha zevksiz ve sağlıksız bir yan gözlemleyen Kant'a göre bu dilettantizm hastalığının tek ilacı, yönsüz de olsa kişinin okuma hevesinin kırılmayıp, kılı kırk yaran programlı bir eğitim yoluyla amaçlı kılınmaya çalışılmasıdır. Böylece hem yüzeysel çokbilmişliğin çanına ot tıkanmış olacak, hem de iyi yetişmiş her insan acelecilikten uzak bir ruhla kendi anlama yetisini en doğru geliştirecek okumaları diğerlerinden ayırt etmesini bilecek, bundan da gerçek bir haz alacaktır.[15]

Kant, sağlıksız saplantılara düşenlerin ciddi bilim insanlarının önüne sürdükleri temelsiz argümanları ince elek sık do-

---

sie auf bloße Erweiterung der Speculation über das was gar nicht gegenstand der Sinne seyn mithin nicht zur Natur gehören kan lauter leere Begriffe seyn. Die Sphare der Schwarmerey qui cum ratione insaniunt und den Verstand dahin zurük bringen wo die betise war namlich nichts von seiner Idee zu verstehen..« Bir kaç yıl sonra basılacak Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)inde Kant'ın Ideaları tanımlayışı da şöyledir.: »Ideen sind Vernunftbegriffe, denen kein Gegenstand in der Erfahrung adäquat gegeben werden kann. Sie sind weder Anschauungen (wie die von Raum und Zeit), noch Gefühle (wie die Glückseligkeitslehre sie sucht), welche beide zur Sinnlichkeit gehören; sondern Begriffe von einer Vollkommenheit, der man sich zwar immer nähern, sie aber nie vollständig erreichen kann.« Para. 43. Fikirleri böyle tanımladıktan sonra da söz konusu toplumsal dalgalanmayı şöyle betimler: »Wahnsinn mit Affect ist Tollheit, welche oft original, dabei aber unwillkürlich anwandelnd sein kann und alsdann, wie die dichterische Begeisterung (furor poeticus) an das Genie gränzt; ein solcher Anfall aber der leichteren, aber ungeregelten Zuströmung von Ideen, wenn er die Vernunft trifft, heißt Schwärmerei. Das Hinbrüten über einer und derselben Idee, die doch keinen möglichen Zweck hat, z.B. über den Verlust eines Gatten, der doch ins Leben nicht zurückzurufen ist, um in dem Schmerz selbst Beruhigung zu suchen, ist stumme Verrücktheit. – Der Aberglaube ist mehr mit dem Wahnsinn, die Schwärmerei mit dem Wahnwitz zu vergleichen. Der letztere Kopfkranke wird oft auch (mit gemildertem Ausdrucke) exaltirt, auch wohl excentrischer Kopf genannt.« Para. 45. Bkz. Kants Werke, Akademie-Ausgabe, [1902-], Band VII (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968): 199-200, 202-2-3. [altını ben çizdim.]

15 Almanca'sında: »Wider dieses Uebel sehe ich kein anderes Mittel, als das Vielerleilernen in Schulen auf das Gründlichlernen des Wenigren zurückzuführen und die Lesebegierde nicht sowohl auszurotten, als vielmehr dahin zu richten, daß sie absichtlich werde; damit dem Wohlunterwiesenen, nur das Gelesene, welches ihm baaren Gewinn an Einsicht verschafft, gefalle, alles übrige aber aneckele.«

ku çürütmeye çalışmaya çabalamanın da aklın izinde olanların tenezzül etmemesi gereken bir yanlış olduğunu, üstelik de saplantılı kafalar karşısında başarıya ulaşmanın olanaksızlığını vurgulayarak şöyle noktalıyor mektubunu: "Böyle bir çılgınlık karşısında yapılacak tek şey onu aşağılayan bir sessizlik içine girmektir. Yeni budalalıkların yolu açılana dek bu gibi hareketlenmelerin ahlâki alandaki ömrü kısadır [nasıl olsa]."[16]

Başlarda değindiğim yazımda, düşünürün tüm temkinliliğine karşın Kant'ın eserlerinin bile bu toplumsal-kültürel dalgalanmadan korunamadığını yazışmalarından örneklerle göstermeye çalışmıştım. Hem Kant'la mektuplaşanların getirdikleri örneklerde hem de mektuplarında Kant'tan medet uman Maria von Herbert'in acılı örneğinde bu durum açıkça ortaya çıkıyor. Bu ise Kant'ın bireylerde yerleşmesini arzuladığı aydınlanma ideallerine tümüyle ters düşen, doğal olarak da yaşlı filozofu ürküten bir durum.

Değinmeden geçmeyelim, aynı toplumsal dalgalanışın bir de zamanının salgını içinde okuyan kadınları ilgilendiren bir cephesi de vardır. Maria von Herbert olayı Kant'ın gözünde kapandıktan sonra bile, 1796'da Avusturya'da Würzburg kentinde yaşayan biri felsefeci iki Benedictine papazından aldığı mektuplardan anlaşıldığı kadarıyla, Katolik güney Almanya ve Avusturya'da Salzburg gibi yörelerde süregiden sansüre rağmen Kant'ı izleyip okuyan gruplar bulunduğu, bunun da hatırı sayılır bir oranını kadınların oluşturduğu anlaşılıyor. Örneğin, eski öğrencilerinden felsefeci Matern Reuß 1 Nisan 1796 tarihli mektubunda Würzburg ve çevresinde Kant'ın fikirlerine düşkünlüğün onun sisteminin karşıtları arasında bile had safhada olduğunu, Kant'ın Prusya kralının da izniyle Fransa'ya yasakoyucu ve barış hâmisi sıfatıyla davet edildiği haberini (!) gazetelerde okuyan nice hanımın da aynı sele kapıldığını yazdıktan sonra, bu durumun kendisine bile yara-

16 Almanca'sında: »Weitläuftige Widerlegung ist hier wider die Würde der Vernunft und richtet auch nichts aus: verachtendes Stillschweigen ist einer solchen Art von Wahnsinn besser angemessen: wie denn auch dergleichen Eräugnisse in der moralischen Welt nur eine kurze Zeit dauren, um andern Thorheiten Plaz zu machen. Ich bin u.s.f..

dığını, çünkü artık eskiye göre çok daha fazla sayıda hanımefendinin onu dostça selâmladıklarını eklemeden edemiyor.[17] Aynı yılın 2 Ekim'inde yazan Conrad Stang da hem Avusturya hem de güney Almanya'da yasak olmasına karşın, Kant'ın özellikle din üzerine yazılarının kaçak baskı elden ele dolaştığını, erkek okurlar arasındaki muhaliflerine rağmen 'eleştirel felsefe'sinin (*die kritische Philosophie*) de özellikle kadınlar arasında epey rağbet gördüğüne dikkat çekerek şöyle yazıyor: "Genç hanımlar ve kadınların ne büyük bir coşkuyla sisteminize kapıldıklarını, hakkında (!) öğrenmek için ne denli hevesli olduklarını tahmin edemezsiniz. Burada, Würzburg'da sisteminizi ötekilerden daha iyi bildiklerini göstermek uğruna birbirileriyle yarışan hanımların oluşturduğu nice salon grubu (*Frauenzimmergesellschaften*) var. Sohbetlerin en favori konusu da bu. Evet, şaşılacak şey ama, hanımlar kendilerini pratik felsefeyle de sınırlandırmayarak, sisteminizin teorik kısmına bile girmekteler."[18]

Kısaca değindiğimiz gibi, onsekizinci yüzyıla özgü *Schwärmerei* dalgasına yeni renkler kazandıran bir diğer önemli etken de, o sırada Alman topraklarında boy atan ve öncüleri arasında Friedrich Heinrich Jacobi ile Johann Georg Hamann ve Kant'ın sonradan arası açılan öğrencilerinden Johann Gottfried Herder'in de bulunduğu 1780'lerin ozanca »*Sturm und*

---

17 Almanca'sında: »Ich kan ihnen nicht beschreiben, wie enthusiastisch auch jene, die sonst ihren Grundsatzen nicht gut waren, so gar unsre Damen jetzt für sie eingenommen sind, da wir in mehreren Zeitungen gelesen haben, daß sie als Gesetzgeber, als stifter der Ruhe u. des Friedens nach Frankreich gerufen worden seyn, u. dazu von ihrem Koenig Erlaubnis erhalten haben; auch ich bekomme jetzt von mancher Dame ein freundlicheres Gesicht, als zuvor.«

18 Almanca'sında: »Ihre Schriften sind da, wie in Oesterreich Kontrebande, besonders aber Ihr Religionswerk. O warum hat doch die Wahrheit gegen sovieles zu kämpfen, bis sie nur halb ihre Stimme geltend mache! Haben Männer sich so sehr gegen die kritische Philosophie gesträubt, so macht sie ihr Glück leichter bey Weibern. Sie glauben nicht, wie enthusiastisch Mädchen und Frauen für Ihr Sistem eingenommen sind, und wie allgemein diese wünschen, es zu kennen. Hier in Würzburg kömmt man in viele Frauenzimmergesellschaften, wo man sich beeifert, vor andern mehr Kenntniß Ihres Sistems zu zeigen, und wo es stets das Lieblingsgespräch ausmacht. Ia, was gewiß seltene Erscheinung ist, man hält sich nicht allein in den Schranken des praktischen Theiles, sondern wagt sich auch in das theoretische.«

Drang« akımıdır. Despotik siyasî koşullar karşısında kulluktan çıkamamış bireyin kendi çaresizliğini bir kaçış olarak içe çekilişle telâfi etmeye çabalaması diye de yorumlayabileceğimiz, sonsuz bir nesnellik karşısına gene dipsiz, sonsuz ve yönsüz bir öznelliği dikip de şişirilmiş duygulara yaygın bir öncellik tanıyarak 'dehâ' saplantısına yol açan bu akımın zaten ülkede değişik kılıklarda hep varolagelmiş *Schwärmerei* sisine katkısı hiç de az olmamıştır. Sonunda Kant'ın bile sabrını taşırarak, "Düşünmede yönelim ne demektir?" (*Was heißt: sich im Denken orientiren?*) başlıklı yazısındaki tepkisine yol açacak ölçüde felsefe içine de sızmış bir akımdır bu. Günümüzün okuma sabrından yoksun *Schwärmer*'lerine de epey sıkıcı gelecek arı duru bir usla, bilmek, görev edinmek ve ummak yolunda felsefe yapan Kant'ın, aydınlanma idealleri gereği, yaşamın hemen her alanında her türden *Schwärmerei* karşısında sürekli tetikte olduğu, üstelik kendi "eleştirel felsefe"sinin felsefenin "savaş meydanı"na (*der Kampfplatz*) ebedî barışı getirdiğini sonradan ilân ettiği de hatırlanırsa, onun neden bu salgına ve onu besleyen odaklara neden düşmanca yaklaştığı daha iyi anlaşılacaktır.

Oysa Kant ünlü "Aydınlanma Nedir"(»*Was ist Aufklärung?*«,1784) başlıklı kısa yazısında anahatlarıyla ve Marcus Herz'e gönderdiği 7 Nisan 1786 tarihli mektupta "poz kesen esinlenmiş uçukkaçıklık" (*Eine affectierte Genieschwärmerei*)[19] olarak nitelediği, Jacobi-Mendelssohn arasında geçen panteizm çatışmasını (dolayısıyla onun yol açtığı "dehâ salgınını" [*Geniesuche*]), bu vesileyle eski öğrencisi Herder'i boy hedefi yaptığı "Düşünmede yönelim ne demektir?" (»*Was heißt: Sich im Denken orientiren?*«, 1786) yazısında bir güzel eleştirirken, aydınlanmanın kişinin günbegün bağımsız düşünme çabası içinde olması ve bunu kolaylaştırmak için uygun bir pedagojinin gerekliliği üzerinde de duruyordu. *Berlinische Monatsschrift*'te yayınlanan bu yazılardan özellikle ikincisi, "Düşünmede yönelim ne demektir?" bu hususta belirsizliğe yer bırakmayan şu gibi pasajlar sergilemektedir:

---

19 Bkz. **Correspondence**: 251.

"Bağımsız düşünmek kendi içine (yani kendi usuna) bakmak, hakikatin en yüce köşetaşını orada aramaktır; her zaman bağımsız düşünmektir aydınlanma. Aydınlanmayı çok bilmekle, bilgililikle aynı şey sananların düşündükleri tersine, bu çaba kişinin bilişsel gücünün daha az sarfını gerektirir; çünkü aydınlanma şu olumsuz ilkede saklıdır: fazlasıyla bilgilenmiş olanlar çoğu durumda bu bilgiyle ne yapılacağı konusunda en az aydınlanmış kişilerdir. Kişinin usunu kullanması basitçe kendisine şu soruyu yöneltmekten ibarettir: ne zamanki bir şeyin kabulu bir biçimde isteniliyorsa kişinin usu bu kabul yönünde dönüştürülebiliyor mu [yoksa us buna direniyor mu] ya da kabul edilenden çıkan kural insanın usunu yöneten genelgeçer bir ilkeye dönüşebiliyor mu? Herkes bunu kendinde sınayabilir; bu gerçekleştirildiğinde de her türden batıl inanç ve fanatizm hemen ortadan silinecektir, hem de kişi bunları objektif temellerden hareketle çürütecek yeterli bilgiye o anda sahip değilse bile. Çünkü onun yaptığı tek şey usun kendini korumasının temel ilkesini harekete geçiriyor oluşudur. Dolayısıyla, [uygun] eğitim yoluyla aydınlanmanın temellerini bireylerde atmak kolaydır; yeter ki genç beyinler böyle düşünmeye erkenden alıştırılsınlar. Buna karşın tüm bir [tarihsel] dönemin aydınlatılması uzun bir süreç gerektirir; çünkü böyle bir eğitime engel olan ya da uygulanmasını geciktiren bir sürü dış engel vardır."[20]

---

20 Kant'ın sözü geçen yazısındaki bu son dipnotunun İngilizce çevirisi Almanca aslı ile karşılaştırılmış ve metnin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olabilecek ifadeler yeri geldikçe tarafımızca köşeli parantez içinde verilmiştir. Şimdilik bkz. Immanuel Kant, "What does it mean to orient oneself in thinking?," **Religion and Rational Theology**, second, enlarged edition, tr. and ed. by Allen W. Wood and George Di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 1996): 18. Alıntının Almanca aslı şöyledir: »Selbstdenken heißt den obersten Probirstein der Wahrheit in sich selbst (d.i. in seiner eigenen Vernunft) suchen; und die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die Aufklärung. Dazu gehört nun eben so viel nicht, als sich diejenigen einbilden, welche die Aufklärung in Kenntnisse setzen: da sie vielmehr ein negativer Grundsatz im Gebrauche seines Erkenntnißvermögens ist, und öfter der, so an Kenntnissen überaus reich ist, im Gebrauche derselben am wenigsten aufgeklärt ist. Sich seiner eigenen Vernunft bedienen, will nichts weiter sagen, als bei allem dem, was man annehmen soll, sich selbst fragen: ob man es wohl thunlich finde, den Grund, warum man etwas annimmt, oder auch die Regel, die aus dem,

"Yönsüz okuma" (*Lesesucht*) endüstrisi: "Popüler Yayıncılık" (*Buchmacherei*)

Şimdi gelelim sorunun öbür yüzüne: Ciddi emek eseri, göz nuru eserleri yayınladıkları sürece Kant'ın kitap basanlara diyeceği bir şeyi olmayacağını herhalde hepimiz teslim ederiz.. Kant'a uzundur sataşması yanında, öteki Kant felsefesi muhaliflerine de kendi yayınevinde kucak açan, bu arada hiciv yazarlığı yanında ampirisist eğilimli bir aydınlanma felsefecisi de olan Friedrich Nicolai'ye kamu oyuna açık bir polemik mektubuyla yanıt vermeye Kant'ı iten şey salt Nicolai'ın popülerlik peşinde olması değildi herhalde. Kant'ı her iki mektubu da ince alayla bezeli zehirli bir dille kaleme almaya zorlayan esas neden, Nicolai'ın onca yüzeysel ve popüler "kitap basıp durmak" faaliyetine ek olarak, *Kritik der reinen Vernunft*'la "gülünç despotizm" diye alay eden hicivli yazıları, bardağı taşıran son damla olarak da, ölüp gitmiş bir tutucu ve kalıtsal soyluluk haklarının müdafii Justus Möser'in (1720-1794) eserleri içinde Kant'a saldıran bitmemiş bir yazı fragmanını da yayımlaması gösterilebilir.

Ama Kant kendi pratik felsefesi gereği, saldırısında bile karşı tarafın hakkını vermeyi de biliyor. Özellikle ilk mektubunda basın özgürlüğünü açık açık savunması bunun en iyi göstergesi. Kamuya açıklığı da aynı çerçevede düşünülebilecek bu mektuplardan ilkinin Kant'ın toplum sözleşmesine ilişkin idealini bir kez daha dile getirmesine, bu arada da Möser ve yayıncısı Nicolai'nin savunur göründüğü ampirik hukuk öğreti-

---

was man annimmt, folgt, zum allgemeinen Grundsatze seines Vernunftgebrauchs zu machen. Diese Probe kann ein jeder mit sich selbst anstellen; und er wird Aberglauben und Schwärmerei bei dieser Prüfung alsbald verschwinden sehen, wenn er gleich bei weitem die Kenntnisse nicht hat, beide aus objectiven Gründen zu widerlegen. Denn er bedient sich blos der Maxime der Selbsterhaltung der Vernunft. Aufklärung in einzelnen Subjecten durch Erziehung zu gründen, ist also gar leicht; man muß nur früh anfangen, die jungen Köpfe zu dieser Reflexion zu gewöhnen. Ein Zeitalter aber aufzuklären, ist sehr langwierig; denn es finden sich viel äußere Hindernisse, welche jene Erziehungsart theils verbieten, theils erschweren.«, Kants Werke, Akademie-Textausgabe, Band VIII (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968): 147

sinin (*empirische Rechtslehre*) teorik balonunu (*luftige Theorie*) parodi yoluyla patlatmasına karşın, ikinci mektubunda kamunun alanında iletişimin önemli bir bileşeni olan yazım ve yayın etkinliğinin giderek ticarileşmesi karşısındaki konumunu sert bir dille sergilediğini gözlemliyoruz. Yazımızın bu son kısmının odaklanacağı mektup da bu ikincisi olacak.[21]

Kitap yayıncılığı hiç kuşkusuz ilerlemiş her kültürün önemli bir sektörüdür. Netekim Kant'ın kendisi de mektubunda »*ist kein unbedeutender Erwerbszweig in einem der Cultur*« ifadesiyle bu gerçeğin altını çizmektedir. Bundan da, Kant'ın ilerlemiş her kültürde okuma (*die Leserei*) arzusunu genel ve vazgeçilmez bir gereksinme olarak gördüğünü tahmin etmek güç değil.

Ama, diye sorar Kant, bir ülkede bu sanayi dalında (*dieser Theil der Industrie*) iş tutan uyanık bir yayıncı, kamunun beğenisini (*Geschmäck des Publicum*) iyi koklayarak böyle bir işi fabrika usulü yürütüyor, bundan da beklenmedik (haksız) kazançlar sağlıyorsa buna ne demeli? Üstüne üstlük, böyle bir yayıncı pazara arzettiği malın (yayının) içerikte tutarlılık ve değerini (*inneren Gehalt und Werth*) hiç tartmadan, sırf kazanç güdüsüyle yalnızca o anki kitap pazarına egemen modalara (*Liebhaberei*) prim veriyor, itibar ediyorsa ne olacak?

Kant'ın ince bir alayla bezeli tartışması şöyle sürer: Doğaldır ki, bunları bilerek seri yayıncılık yapan biri (*ein erfahrner Kenner der Buchmacherei*) hevesli, kalemi kıvrak yazarların kapısını çalmasını beklemeyecektir. O pazara (*Markt*) hangi ma'mûl malı sunacağını da, günün modasına biçim verecek hangi adımları atacağını da çok iyi bilir (Kant metinde »*als Direktor einer Fabrik die Materie sowohl als die Façon aus*« ifadesini kullanmaktadır). Bu ise tam da yayıncının bu piyasadaki talebi etkilemekle yetinmeyip, onu bizzat oluşturması anlamına gelir. Bu gibi talepler çoğunlukla kısa ömürlü olup çabucak tedavülden kalkabilirler (*die schnellste Abnahme*); dolayısıyla piyasaya arzedilen bu türden yayınlar da kolayca boy

21 Her iki mektup için öncelikle bkz. »Über die Buchmacherei. Zwei Briefe an Herrn Friedrich Nicolai von Immanuel Kant.« **Kants Werke, Akademie-Textausgabe**, Band VIII (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968): 431-438.

hedefi olabilir. Ama ne gam! Kant'ın o benzersiz ifadesiyle, rezil olacaklar bu gibi kalıcı olamayan, ucuzdan eğlendirici hicivleri, popüler yayınları kaleme almak için kiralanan oyunculardır. Çadır tiyatrosunun sahibi nasıl olsa etkilenmez böyle salvolardan.

Çok doğaldır ki, diye sürdürüyor Kant, bir işletmecinin yasaları çiğnemediği sürece kendi çıkarını (*Eigennutz*) gözetmesi suç değildir. Bay Nicolai da yazar niteliğiyle başarabilmiş olmasa da bu yönüyle iyi ciro yapmaktadır ne de olsa. Gerisini çadır tiyatrosundaki gösteriyi tezgâhlayan değil, soytarıyı oynayanlar (*die Rolle des Narren*) düşünsün zavallılıkları yüzlerine vurulduğunda.

Peki ama Bay Nicolai'ın fazlasıyla su götürür yazarlığını (*Authorschaft*) şu belâlı teori ve pratik (*Theorie und Praxis*) konusuyla nasıl bağlayacağız? Bu soruyu da öne sürüveren Kant böylece uyanık yayıncılık (*Verlagsklugheit*) ile ciddi, sağlam yayıncılık (*Verlagsgründlichkeit*) arasındaki derin karşıtlığa dikkatimizi çeker. Bu önemli ayrım gözetildiğinde el altındaki vakada ortaya çıkan en belirgin özellik, gösterişin hakikate üstün kılınıyor oluşudur (*Überlegenheit des Scheins über die Wahrheit*). Konuşlandırılan sorunun yanıtı da şu ayrıntıdan hareketle verilebilir: Pratik (*Praxis*) denilen şeyle kastedilen, bir sorunun açıklıkla, dürüstçe ele alınmasıdır (*welches eine offene und ehrliche Behandlung einer Aufgabe bedeutet*). Ama sözcüğün gerçek anlamıyla pratiğe (*Praxis*) değil de, kurnazca sürdürülen etkinliklere (*die Praktiken*) öncelik tanıyan bir işadamının gözünden bakıldığında tüm teori çocuksu ve gülünç görülecektir (*und so alle Theorie in den Augen eines Geschäftsmannes kindisch und lächerlich zu machen sucht*). Böylelerinin ilkesi basitçe şundan ibarettir, diye ekliyor Kant: "dünya aldatılmayı istiyorsa, bırak aldansın" (»*die Welt will betrogen sein, - so werde sie dann betrogen!*«). Bu ilke ışığında da amaçlarına bir güzel ulaşır böyleleri.

Evet ama, diye bitiriyor Kant, bu türden cahil ve yeteneksiz filozof taslaklarının (*dieser spöttisch nachäffenden Philosophen*) anlamazmış göründükleri şey, »*Erkenntniß a priori*« ile

gerçekte neyin anlaşıldığıdır. Bu "önsel biliş" kategorisini ünlü *Kritik*'lerinde işleyen külyutmaz usta, Nicolai gibilerin bizleri kör sanarak sözcüğü uyanıkça kıvırtıp ona »*das Vonvorerkenntniß*« demeyi yeğlediklerine dikkati çekiyor. Ama asıl körler görmek istemeyenlerdir. Bu kurnaz tercihin örtükçe savunduğu bir çıkar da vardır üstelik: böyle bir garâbet-i manzara (*die Seltsamkeit des Spectakels*) içinde şeyler doğal yerlerinden edilip de baş aşağı konuşlandırıldığında meraklısı da maşallah çok oluyor (*viel Neugierige*) ve bu izleyici kalabalığı da (*eine Menge von Zuschauern*) kısa bir süre için bile olsa söz konusu pazarı ayakta tutarak edebiyat işletmesindeki (*literärischen Gewerbe*) endüstriyel üretime dayalı bu yeni ticaretin (*die Handelsindustrie*) silinip gitmesinin de önüne geçebiliyor. Gene de, her şerde olduğu gibi bunda da bir hayır var, demeye getirir Kant, bu tatsız durumun şuna yaradığını da söylemeliyiz; tiksindirici de olsa bu maskaralık (*anekelnden Possenspiel*) ciddi ve oturmuş bilimlerde harcanan gerçek emeğin değerini takdir etmenin de yolunu açmaktadır.

Kant'ın ikinci mektubu işte burada bitiyor. Ciddi emek harcayan çok dar bir kesim dışında, onun bu son söylediklerinin herkeste işlediğini pek ileri süremeyiz elbette. Özellikle görsel işkencenin öne çıktığı (işkencecinizi seviniz!) günümüz kültür endüstrisi koşullarında yazılı materyale itibar eden kesimin büyük çoğunluğunun da Kant'ın bu sevimsiz örnekten çıkardığı dersi özümseyeceği kanısında değilim. Burada bir ölçüde işleyebildiğimiz »*Buchmacherei*« olayının günümüz internet alanının yaygınlaşmasıyla beliren ve henüz pek fazla irdelenmemiş yeni ve belki de başka bir boyutu ve bunun ahlâki doğurguları var ki,[22] eldeki yazının sınırlarını aşıyor.

22 İnternet ortamıyla ilgili olarak Kant'ın kaygılarını paylaşan ve görüşlerini işleyen bir çalışma için şimdilik bkz. Rafael Capurro, »Das Internet und die Grenzen der Ethik: Eine neue Informationsethik stellt sich den Ergebnissen der Medienwirkungsforschung« Vortrag im Rahmen der 2. Fachtagung der *Deutschen Gesellschaft für Medienwirkungsforschung* (DGMF), Frankfurt a.M. 6.-7. Oktober 1998. Erschienen in: **Medienethik und Medienwirkungsforschung**, Hrsg. Von M. Rath (Wiesbaden 2000): 105-126. Özellikle bkz. »Einleitung«. Tüm metne ulaşmak için: http://www.capurro.de/rath.htm

Sizin için de geçerli midir bilemem, ama kendi hesabıma ileride bu ve yakın konuları düşünür tartışırken, *Saplantı-Yönsüz Okuma-Popüler Yayıncılık* (»*Schwärmerei*«, »*Lesesucht*« ve »*Buchmacherei*«) kutsal ittifakı karşısında Kant'ın ciddi endişesi ve ödünsüz tutumu hep aklımın bir köşesinde duracak gibi görünüyor.



Heidegger'ce Arayışlar: Dil, Düşünce, Felsefe ve Din

Nietzsche ve Heidegger Türkçenin evinde: farklı dil, aynı metafizik*

Nietzsche'nin de Heidegger'in de modern Türkçe'ye çevrilişi hiç kuşkusuz Osmanlı'nın son dönemi ve Türkiye Cumhu-riyeti'nin 'çağdaşlaşma' çabasında birbirini izleyen değişim ve dönüşüm evrelerine damgasını vuran ekonomik, siyasi ve kültürel etkenler ışığında düşünülmelidir. Toplumumuzun 'modernlik' deneyimini belirlemiş bu küresel ve yerel etkenler ne denli önemli olursa olsun, bu etkenlerin farklı zaman-

(*) İlk biçimiyle uzun ve ayrıntılı olarak İngilizce yazılmış olup, "Letting Heidegger and Nietzsche *Dwell* in Turkish: different *Sprache*, same metaphysics" başlığını taşımaktadır.. **Nietzsche und Heidegger** (Meßkirch) başlıklı sempozyum ardından, sempozyumu örgütleyenlerce çıkacağı söylenen ve editörlerce kısa zamanda kısaltılarak gönderilmesi istenen, benim de daha konferans öncesinde itinayla hazırladığım İngilizce metin istem üzerine kısaltılarak zamanında ulaştırılmış olmasına rağmen, *Heideggerbetrieb* A. Ş. nedeniyle onca yıl boyunca lâübâlî oyalamalarla bekletilmiş ve yazarının bu sürede eklemek istediklerine izin verilmediği gibi, sonunda da kısa bir e-postayla kitabın çok uzun olacağı gerekçesiyle ve de sanırım Heidegger endüstrisi sermayedârlarına tanınan öncelikler nedeniyle derlemeye dahil edilmeyeceği belli olmuştur. Onca yıl yazıyı beklettikten sonraki bu saygısızlığa e-postayla yanıtım yalnızca şu oldu: "*Heideggerbetrieb*, after all." Seçkinin bu ikinci cildi için hazırlanan eldeki Türkçe versiyon zaten **Toplum ve Bilim**, 98 (Güz 2003): 82-103'te hemen hemen aynı başlık altında çıkmıştı bile. Şu anda okurun eleştirel bakışına sunulan, o uzun metnin biraz değiştirilmiş biçimidir.

sallıklarını düzleyiveren, tekdoğrusal zaman algısı üzerine kurulu tarihbilim anlatılarıyla bu süreci açıklama çabalarında hep eksik bir şey var gibi gelmiştir bana. Öte yandan, bu 'çağdaşlaşma' süreci içinde günümüzde ivmesi giderek artmış bir çeviri faaliyeti var ve Nietzsche ile Heidegger gibi sıradışı ve zorlu iki düşünürü dilimize buyur etme çabası da özellikle son on yılda benzer bir ivme sergiliyor. Bırakalım çoğu çevirinin yetersizliğini, tersi doğru bile olsaydı hangi doğrusal-tarih kesitinde olursa olsun, çevirmenin yabancı dilde ve Türkçe'de yetkinliği ötesinde felsefe bilgisi ve eseri çevrilen düşünüre özgü dil ve düşünüşe tam anlamıyla hakkını verdiği görülse bile sorun bitmiyor. Dolayısıyla, yabancı bir düşünürün dilimiz ve onun sarmaladığı düşünüş içine çekiliş, kabul görüş (ve umulur ki sindiriliş) sürecinin değişik evrelerinde rol oynayan türlü dinamikleri göz ardı ederek meseleyi salt çevirmen ve yorumlayıcıların öznelliğiyle sınırlamak genelde içine düşülen bir hata olup, anlamlı bir tarih açıklamanın yolunu daha baştan tıkayan bir indirgemecilikten öteye gitmez. Sorun bununla kalsa gene iyi. Ya bir de onca yerleşik Nietzsche yorumunu tepelercesine, Nietzsche'yi gene kendi dili Almanca'da yepyeni biçimde konuşlandırıp (*Setzung*) konuşturan Heidegger[1] üzerinden giderek, hem Nietzsche hem de Heidegger'in bizzat kendisinin Türkçe'nin evine nasıl buyur edildiğini –ya da gerçekten edilip edilmediğini– düşünecek olursak? Düşünmeliyiz de.

Bu aşamada böyle bir denemeye yani örneğin Heidegger'in okuması üzerinden giderek hem onun hem de Nietzsche'nin Türkçe'de yer tutuşunun tarihini yazmaya girişmek fazla iddi-

---

1 Heidegger'in Nietzsche'yi konuşlandırışının en bariz örneği için bkz. **Nietzsche, I – II**, Fünfte Auflage (Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1989 [1961]). İngilizce'de daha önce dört cilt çıkan, yakınlarda da iki cilt olarakyeniden basılan çeviri Heidegger'in Nietzsche üzerine Almanca'da çıkmış başka yazılarını da kapsamaktadır; bkz. **Nietzsche**, Vols. I & II and III & IV trans. by David Farrell Krell (San Fransisco: Harper & Row, 1979-1987). Kendisinin bu konudaki en açık ifadeleri ise onun şu eserinde yer almaktadır: **Hölderlins Hymne <<Der Ister>>** (GA53) (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984 [1942]) **Hölderlin's Hymn "The Ister"**_trans. by William McNeill and Julia Davis, Bloomington, Indiana University Press, 1996

alı olurdu. Gene de hazretin çeşitli zamanlarda yeniden ve yeniden altını çizdiği ve en azından kendi sezenusuma hitab eden şu iki noktanın akılda tutulmasında yarar var:

Bunlardan birincisi, her çevirinin (*Übersetzung*) insanın aslında olmayan bir yurda/yuvaya dönüş çabası içinde yabancı olanla (*Fremde*)[2] karşılaşmak (*Auseinandersetzung*) olduğu ve kaçınılmaz olarak bir yoruma (*Auslegung*) dönüştüğü gerçeği.[3] Dahası bu yalnızca yabancı bir dilden çeviriler için değil, kendi doğal dilinde üretilenlerle karşılaşıldığında da geçerli. Nitekim,

---

2 Bu iddiayı Heidegger'in Hölderlin'in "Der Ister" (Tuna) ilâhisi üzerine yürüttüğü aynı 1942'de seminerinde ileri sürdükleri ışığında da düşünmek gerekli. Seminerdeki iki başka sözcük de [*Wanderschaft* (yolculuk) ve *Ortschaft* (yer)] ancak Heidegger'in Aristoteles'in *êrgon* kavramı ile 'sanat çalışması' (*Kunstwerk*) üzerine tartışmasıyla içiçe düşünüldüğünde, çivisi hep çıkık kalmaya mahkûm bir dünyada 'öteki,' 'başka' olandan dolanarak 'yuvaya dönüş' yapmanın bir anlamı olabilir. Bu noktayı Heidegger şöyle açıyor: "Kendinde yuvaya dönüşün imlediği, epeydir ve belki de hiçbir zaman insan varoluşunun yuvada olmadığıdır; bu da, insanın yuva yerini gözardı ettiğine, onu kabul etmediğine, yadsıdığına, belki de yadsımak zorunda olduğuna işaret eder. Bu nedenle yuvaya dönüş başkalık içinden bir geçiştir." / "Dieses Heimischwerden im Eigenen schließt in sich, daß der Mensch zunächst und langehin und zuweilen für immer nicht heimisch ist. Und dies wiederum schließt ein, das der Mensch das Heimische verkennt und verleugnet und flieht, vielleicht sogar verleugnen muß. Das Heimischwerden ist so ein Durchgang durch das Fremde." M. Heidegger, **Hölderlins Hymne <<Der Ister>>** (GA53): 60.

3 "Hakiki çeviri her zaman bir karşılaşma olup kendi olasılıkları ve sınırları vardır...Her çeviri yorumdur. Ve her yorumlayış çeviriştir...'Çevirme' dilin içinde bir tür 'dolanış'tır..."Çeviri' kendininkinin yardımıyla 'öteye-konuşlanma', bir başka dile geçiş olmaktan daha çok bir uyanış, sarahat, ve yabancı bir dille karşılaşma yardımıyla kendi dilinin açılmasıdır. Teknik olarak çeviri kendi dilini yabancı dilin yerine ikame etmek ya da bunun tersidir. Tarihsel düşünümle konuşulduğunda ise, çeviri kendi dilini kendinin yapmak için yabancı bir dille karşılaşmaktır." / »Echte Übersetzung ist stets Auseinandersetzung und hat so ihre eigenen Möglichkeiten und Grenzen...Jede Übersetzung ist Auslegung. Und alles Auslegen ist Übersetzen...Das >>Übersetzen<< ist eine Art >>Umleitung<< des sprachlichen Verkehrs...>>Übersetzen<< ist gar nicht so sehr ein >>*Über*-setzen<< und Hinübergehen in die fremde Sprache mit Hilfe der eigenen. Das Übersetzen ist vielmehr eine Erweckung, Klärung, Entfaltung der eigenen Sprache durch die Hilfe der Auseinandersetzung mit der fremden. Technisch gerechnet ist das Übersetzen das Ersetzen der fremden Sprache durch die eigene oder umgekehrt. Aus der geschichtlichen Besinnung gedacht ist das Übersetzen die Auseinandersetzung mit der fremden Sprache umwillen der Aneignung der eigenen.«, **Hölderlins Hymne <<Der Ister>>** (GA53): 79-80.

Nietzsche'yi ve Heidegger'i dilimize ilk kazandıranların bu durumun farkında olduğunu sanıyorum.

İkinci önemli nokta ise, ister kendi dilinde olsun ister bir başka dilden, bu yabancıyla karşılaşmanın geçmişi anlatılacak, tarihi yazılacaksa, bu çabanın ne denli değerli olursa olsun salt modern anlamda bir tarihbilimi anlatısıyla yetinemeyeceği gerçeği. Hiç kuşkusuz, çağdaş tarihbiliminin seçilen konuya (nesnesine) en uygun yöntem ve teknikleriyle titizce sürdürülen bir araştırma, örneğin söz konusu düşünürlerin dilimize düşünümüze hangi koşullarda ve nasıl kazandırılmaya çalışıldığının, zaman geçtikçe de ne ölçüde yer tutabildiğinin bir muhasebesini yapar. Bu da özellikle çağdaş Türkiye'de düşün ve anlayışın geçirdiği dönüşümler düşünüldüğünde bir Nietzsche ya da Heidegger'in ne gibi bir yankı yarattığı, okurların kafa ve gönlünde hangi dinamikleri tetiklediği sorusunu gündeme getirir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, bugünkü tarihbiliminin bir akışı tekdüze ve lineer 'zaman' ve 'mekân' parametreleri üzerinde irdelemesidir ki bu da 'mantıksal' yollarla gerçekleştirilmek durumundadır. Gerekli ama yeterli olmayan bu alışageldiğimiz tekdoğrusal mantıklı tarihyazımını sıfatlandırmak için Heidegger »*historisch*« nitelemesini kullanıyor. Ama Heidegger'in gözünde, ne kadar modern olursa olsun böyle bir 'historiographical' ya da 'historiological' tarihyazımı, incelenecek (günümüzde de akademik pazara sunulacak) bir nesneye (*Objekt*) dönüştürdüğü karşısında dikiliveren (*Gegenstand*) 'şey'in (*Ding*) tam anlamda hakkını hiç bir zaman veremez. Örneğimizde 'karşımızda dikilen,' dolayısıyla da karşılaştığımız 'şey'in, Türkçe'nin evinde belirivermiş iki tanrı misafiri düşünür, hem de kalıcı konuk olduğunu hatırlayalım. İşte bu nedenle Heidegger, yurt/yurtsuzluk, barınma/tutunamama, evsi/tekinsiz, çeviri/yorum, unutum/düşünüm ve belleksizlik/anımsama gibi, insana, özellikle de modern insana özgü gerçeklerin kaynakzeminine oturtularak tartışılmasına olanak tanıyacak bir yolu benimsiyor ve onu öykütarihsel (*geschichtlich*) olarak nitelendiriyor – ki kendi hesabıma bu ikinciyi "gerçektarih," ilkini ise "mantıkzoru-tarih" olarak Türkçe'de

'söylemeyi' (kulakların çınlasın Can Baba!) tercih edebilirdim; ama şimdilik »*historisch*« karşılığı "tarihbilimsel," »*geschichtlich*« karşılığı olarak da "tarihsel" sözcüklerini kullanmakla yetineceğim. Netekim, bir başka çalışmamda bu noktayı değişik de olsa Heidegger'in bir metni yoluyla şöyle dile getirmeye çalışmıştım:

> "Süregiden falanca yer/kültür/uygarlıkta 'gündelik yaşam' (diyelim ki Osmanlı, hatta daha şık görünsün diye *fin-de-siècle* İstanbul'unda) üzerine tarihyazıcılığı Heidegger'in "*historisch*" dediği ve titizlikle "*geschichtlich*" olandan ayırdığı yazın türünün somut örneği olarak karşımızda. Heidegger 1937/38 derslerinde zamanımızı "tümüyle sorgulamayı unutmuş" (*Weltalter der gänzlichen Fraglosigkeit*) bir çağ olarak niteleyerek, geçmişle öykütarihsel (*geschichtlich*) bir karşılaşmanın tarihyazıcılığının aynı geçmişle uluorta giriştiği hesaplı tanışıklıktan (*als die historisch verrechnende Kenntnisnahme*) kökten ayrıldığını öne sürüyordu. Öyle görünüyor ki, günümüzün esas sorunlardan biri de, her geleneğin bir tür simülasyon olarak da düşünülebileceğini, her şey akarken sözümona 'hakikî' bir gelenek peşine düşmenin boş iş olduğunu görmemekte direnmek. Bunun da ötesinde, çöktüğü iddia edilen modernliğin üst-anlatılarına alternatif oluşturmak amacıyla şimdinin ve geçmişin 'gündelik'lerine (*quotidian*) yöneldiğinde bile, belirli istisnalar dışında bu güncel tarzın esinlendiği ve öykündüğü, yere sağlam basan araştırma ruhuyla okuyucuyu hayranlığa düşüren, kısmen Durkheim sosyolojisi etkisindeki *Annales* okuluna özgü *quotidienne* tarihyazınıyla pek bir ortak yanı yoktur."[4]

---

4 Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Zaman ve Çalışma (ya da 'Kim Korkar Çöken Zamandan!')," **Çizgi Ötesinden: Modern Üniversite, Sanat, Mimarlık**,(Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları, 2000): ss. 139-140, not 8. Sözü geçen yazıda kullandığım kaynak için bkz. Martin Heidegger, **Grundfragen der Philosophie: Ausgewählte »Probleme« der »Logik«**, [Wintersemester 1937/38] (GA45) (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984): 11-12, 13. / **Basic Questions of Philosophy: Selected "Problems" of "Logic"**, tr. by R. Rojcewicz and A. Schuwer (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1994): 12, 13.

Zaten Heidegger'in bizzat kendisi dert edindiği bu ince *historisch*"/"*geschichtlich*" ayrımını aynı ders metninde çarpıcı biçimde açıklamaktadır.[5]

Sözcüğün tam anlamıyla 'Ozan'ların böyle bir derdi yok. Buna alman dilinin ne büyük stil ustalarından sayılan Nietzsche'yi de katmamızda en ufak bir sakınca görmüyorum – en azından dilimize en fazla çevrilmiş eseri *Also Sprach Zarathustra* düşünüldüğünde[6] ki Walter Benjamin de olasılıkla 1935-36'da bir

---

5 »Etwas wesentlich anderes als die historische Betrachtung ist das, was wir die *geschichtliche Besinnung* nennen. Wenn wir bewußt den Unterschied zwischen dem Historischen und dem Geschichtlichen auch im Sprachgebrauch herausstellen und gegenüber der landläufigen Vermischung der beiden Worte festhalten, dann liegt dieser Genauigkeit der Wortverwendung eine grundsätzliche denkerische Haltung zugrunde. Das Wort >>geschichtlich<< meint das Geschehen, die Geschichte selbst als ein Seiendes. Das Wort >>historisch<< meint eine Art des Erkennens. Wir sprechen nicht von geschichtlicher Betrachtung, sondern von Besinnung. Be-sinnung:: Eingehen auf den Sinn des Geschehenden, der Geschichte. >>Sinn<< meint hier: den *offenen Bereich* der Ziele, Maßstäbe, Antriebe, Ausschlagmöglichkeiten und Mächte – all dies gehört *wesentlich* zum Geschehen.

Das Geschehen als Art und Weise zu sein eignet nur dem Menschen. Der Mensch *hat* Geschichte, weil er allein geschichtlich *sein* kann,...Ein Kunstwerk z. B. hat seine Geschichte als Werk. Darin liegt aber: auf Grund des Geschaffenseins durch den Menschen, mehr noch auf Grund dessen, daß es als Werk die Welt des Menschen eröffnet und offenhält.

Hieraus wird deutlich: Das *Geschehen* und die *Geschichte* ist nicht das Vergangene und das als solches Betrachtete, d. h. das Historische. Das Geschehen ist aber ebensowenig das Gegenwärtige. Das Geschehen und Geschehende der Geschichte ist zuerst und immer das *Zukünftige*, das verhüllt auf uns Zukommende, aufschließende, wagende Vorgehen und so das zu sich Vorzwingende. Das *Zukünftige* ist der *Anfang alles Geschehens*. Im Anfang liegt alles beschlossen.« Martin Heidegger, **Grundfragen der Philosophie: Ausgewählte »Probleme« der »Logik«**: 179-180. / **Basic Questions of Philosophy: Selected "Problems" of "Logic"**: 34. [italikler Heidegger'in, altını çizen benim]

6 Nietzsche'nin bu eserinin ilk kitabını dilimize 1934'de kazandıran Ord. Prof. Sadi Irmak'ın ilk baskısı [**Zerdüşt Böyle Söylüyordu: İnsanüstünü-*Übermensch*-nün Felsefesi**, Türkçeye çeviren ve tahlil kısmını yazan Mahmut Sadi (İstanbul: 1934), 112 sayfa] ilginçtir hızla tükenen kitabın biraz değişik bir başlıkla çıkan ikinci baskısına şu yazdıkları da bu genel görüşü destekler yöndedir: "Bu ikinci tercemeye birinciden çok daha fazla itina ettim. Bu suretle ilk tabındaki hataların bir kısmını düzeltmeğe muvaffak olduğumu umuyorum. Fakat yine de tam muvaffak olduğumu iddia edemem. Zerdüşt uslûbündeki hususiyet dolayısiyle ancak yazıldığı dilde tamamen anlaşılabilen eserlerdendir. Bizzat Nietzsche'nin söylediği gibi bu uslûp bir danstır. Bu danstaki ahenk oyunlarını yabancı bir dilde tamamen

radyo söyleşisi olarak hazırladığı taslakta Nietzsche'yle ilgili olarak bu nokta üzerinde ısrarla durmakta.[7]

---

göstermek kabil değildir. Bilhassa Zerdüştte Nietzsche, bu ahenk oyunlarını o kadar ileri götürür ki çok defa bu gizli nazmı korumak için vüzuhtan da fedakârlık etmekten çekinmez. Böylece birçok noktaları kelime be kelime almaya imkân kalmaz ve mütercimin zatî tefsirini zarurî kılar. Tercemede; eserin aslındaki gizli ahengi korumak için elden geldiği kadar çalıştım, fakat çok defa, vazıh olmak zarureti buna bir had çiziyordu." "«Zerdüşt» Tercemesine dair Bir Kaç Söz," in **Zerdüşt Dedi ki**, Türkçeye çeviren Sadi Irmak, 2. Basılış (İstanbul: İkbal Kitabevi, 1939): 99-100 [alıntıdaki dizgi yanlışları tarafımızca düzeltilmiştir]. Sorunlu Nietzsche çevirilerinin kitap pazarına hızla aktığı yakınlarda da bir Nietzsche çevrisinin olanaklılığı 'kendini anlama uğraşısı'yla yakından ilgili olarak yeniden gündeme gelmiş bulunuyor; bkz. Oruç Aruoba, "Nietzsche'yi Anlamak," **Cogito**, No. 25 (2001): 267-268. Yazıyı Zerdüşt'ten okumak ve yazmakla ilgili bir pasajın orijinali yanında yedi farklı türkçe çevirisi izlemektedir: "Nietzsche Çevrilemez (mi)?" **Agy.**, 271-279.

7 Karşılıklı bir konuşma gibi hazırlanan ve Benjamin'in ölümünden sonra yayınlanan fransızca başlıklı bu kısa almanca metin ["La Traduction-Le Pour et Le Contre," **Gesammelte Schriften**, VI, 157-160] oldukça ilginç; şöyle ki: Benjamin kendi dilinden zaten okuduğu bir Nietzsche kitabının fransızca çevirisine açık bir kitapçı tezgâhında rastlayıp kendini uğraştırmış felsefi pasajlar için karıştırıp bulamayınca şaşırmış. Aslında pasajlar çoğunluğun kalitesinde hemfikir olduğu çeviride elbette var; ama bizim de bu yazıda üzerinde durduğumuz asıl mesele, Benjamin'in kendi sözcükleriyle, "metni saran çevren ve dünyanın çeviride ikameye uğrayarak fransızcaya dönüşmüş" olması. Benjamin Heidegger'inkine çok benzer biçimde şöyle ekliyor: "Dilin dünyası olmayan hiç bir düşünce dünyası yoktur ve insan yalnızca dil tarafından sağlanan dünyayı görür." Bu kaçınılmaz durumun Nietzsche'yle ilgisine gelince: Benjamin'e göre, Nietzsche'nin almancada dahice yaptığı sözcük oyunları, sonunda, "Alman insanının biçimlenmemiş kişilik yapısının eleştirisidir. Bu durumda, böyle bir lenguistik durum bir başkasına nasıl çevrilebilir ki?...Kendimizi kandırmayalım, çeviri, her şeyden önce, bir tekniktir; bu haliyle neden başka tekniklerle birlikte düşünülmesin. Burada da özellikle, yorum tekniğini düşünüyorum." Bkz. "Translation-For and Against," Walter Benjamin, **Selected Writings, Volume 3: 1935-1938**, tr. by Edmund Jephcott, Howard Eiland, et.al. (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2002): 249-251. Benjamin'in üstünde durduğu bu güçlük sarandünyamız türkçe olduğunda –Can Yücel'in 'çeviren' yerine 'türkçe'de söyleyen' sıfatını tercih etmesi akla gelsin– özellikle Nietzsche ve Heidegger çevirilerinde daha da fazla dikkat gerektiriyor. Çünkü bizden daha akıllı ve daha iyi konuşan dilimizin, aslında bir başka ve dünyaya egemen seri üretim-tüketim diliyle düşünen pazar türkçesi çevirilerin, teknikçe ne denli iyi olursa olsunlar, sahte konukseverliğine pek tahammülü olduğunu düşünmüyorum; Nietzsche ve Heidegger ve benzeri söz ustalarına gösterilecek 'konukseverlik' (*la hospitalité*) dostlar alışverişte görsün diye istenmiyorsa tabii...

Özetle altını çizmek istediğim nokta şu: Ozanlara özgü zaman kendi 'zaman noktaları' (*Zeitpunkte*) olan 'ozansı (poetik) bir zaman' (*eine dichterische Zeit*) olduğu için, onlardaki tarihsellik de tarihyazımının bildik takvim zamanına göre tarihlendirilemez. Örneğin bir Hölderlin şiiri, ilahisinin 'Şimdi' sinden (*Jetzt*)[8] bir tarihyazımı verisiymiş (*Datum*) gibi söz edilebilir mi? Hölderlin gibi ya da 'anonim' ozanlara özgü 'öykütarihsel' 'Şimdi,' her tür mantıkzoru 'tarihyazımının' şimdileştirmesinden daha hakiki olup hiç de bir ozanın çıplakistenci (*Willkür*) ya da kurnazlığı (*List*) sonucu ortaya çıkmış değildir; tersine, o 'Şimdi' ozanın yazgısı gereği onun zamanı olarak belirmiştir. Modern tarihyazıcılığının hesap-kitapçı aklına uymaz bu 'tarihsellik.[9] Dahası var: Madem ki Hölderlin'i örnek getirdik, aynı Heidegger, Derrida'nın da önemle altını çizerek alıntıladığı, Hölderlin'in "Anımsayış" şiiri üzerinden giden ama sonunda hep teknobilimsel çağımızın yazgısını düşünüme (*Besinnung*) alan bir başka yazısında da (1943), ozanların gizli hakikatlerin habercisi falcı ve kâhinler [*»Seher« im Sinne des Wahrsagers*] olmadıklarını belirterek şunları ekliyor:

> "Ozanlar varolageldiklerinde *yalvaççadırlar* [*Die Dichter sind, wenn sie in ihrem Wesen sind,* prophetisch]. Ama onlar sözcüğün Yahudi-Hıristiyan anlamında 'yalvaç' değildirler. Bu dinlerin 'yalvaçlar'ı Kutsal olanın bekleyiş-kuran sözüyle [*das voraufgründende Wort des Heiligen*] kendilerini sınırlamayıp, yeryüzünden yüksekteki güzellik içinde kurtuluş için belli bir güvencenin bilahare kendinde aranacağı tanrıyı ilân ediverirler hemen. Hölderlin'in şiiri 'din'deki 'dinî' olan yoluyla [*durch »das Religiöse« der »Religion«*] çarpıtılmamalıdır... Ozansı yordayışta mırıldanılan 'Kutsal' [*das Heilige*] yalnızca tanrıların şöyle bir görünüverdiği zaman-mekânı [*Zeit-Raum eines Erscheinens der Götter*] açarak, tarihin yazgısının gereği şu insan toprağında o görünümün barındığı yere [*Ortschaft des Wohnens*] işaret eder...Onların [ozanların] düşü tanrısaldır, ama

8 Nalbantoğlu, "Zaman ve Çalışma...: özellikle 148 vd.

9 **Hölderlins Hymne <<Der Ister>>** (GA53): 8-9.

düşledikleri bir tanrı değildir [*Ihr Traum ist göttlich, aber sie träumen nicht einen Gott*]."[10]

Bu nedenle, ister nazım olsun ister düzyazı, "ozanca" olanla diyaloğa girmenin yolu onu zaman ve mekâna sığdırmak gibi bir çabanın ötesine geçmekten, zamanın gizemini o metinde yaşamaktan geçer. George Steiner bu konuda önemli bir noktaya değinmektedir:

> "Nasıl oluyor binlerce yıl öncesinin ancak kısmen, o da güçlükle yakalanabilen dillerdeki bir şiir ya da düzyazı bize hitab edebiliyor, bizi bilgilendiriyor ve derinden etkileyebiliyor? *Gılgamış* ya da *İlyada*'daki bir satırı kavramanın, kendi sözcüklerimizle aktarmanın, çeviriye yeltenmenin anlamı ne? Ve bu soru özünde, kişinin kendi dilinde bile ve çağdaşlarıyla arasında yer alan tüm lengüistik ve semiyotik alışverişin parçası değil midir"[11]

İşte tam da bu gibi başka bir tür duyarlılık gerektiren nedenlerle, yaman bir zihniyet değişikliği gerektiren, yukarıda da değindiğim "tarihsel"i gerçekleştirmenin kısa zamanda –hele sınırları belli bu denemede– baştan başarısızlığa mahkûm olacağı yeterince açık olmalı. Gene de bu uzak ideal düşünüm bellekte tutularak, belge fetişizminin getirdiği 'gereksiz ayrıntı hamallığı' sergileyen modern tarihyazıcılıklarının tuzağına düşmeksizin, değindiğim *Annales* örneğini yer yer çağrıştıran, hem ayrıntıda da hem de teorik düzeyde eşanlı ti-

10 » Andenken« (1943), **Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, 1936-68.** (GA4) (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981): 114. Bu alıntının kullanıldığı Derrida metninin bağlamı için bkz. "Faith and Knowledge," Jacques Derrida, **Acts of Religion**, Edited and with an Introduction by Gil Anidjar (New York and London: Routledge, 2002): s. 54, not 9 [Bu nottaki ingilizce çeviri de yanlış vardır.].

11 George Steiner, "Grave jubilation," [review of Erich Auerbach, *Mimesis: The representation of reality in Western Literature*, tr. by Willard R. Trask], **The Times Literary Review**, September 19, 2003, 3-5. Steiner'in yıllar sonra kaleme aldığı bu kitap değerlendirmesi ışığında yeniden hatırladığımız ve bilindiği gibi, ilk kez Bern'de basılan (1946; İng. Çevirisi, Princeton University Press, 1953) Auerbach'ın büyük saygınlıkla karşılanan bu kitabı düşünürün İstanbul'da yaşayıp eğitim verdiği dönemde (Mayıs 1942-Nisan 1945), çok sınırlı kütüphane olanakları ve kaynak kıtlığında yazılmıştır.

tiz bir "tarihbilimsel" (*historisch*) anlatının yolu bir nebze açılabilir kanımca.

Konumuz iki düşünürün dildünyamız için ne ifade ettiklerini onların kendi diliyle(daha açık konuşursak, Nietzsche'nin, dahası ve Heidegger üzerinden Nietzsche'nin diliyle), yani "tarihselliğiyle" [*geschichtlich*] anlatmaya şu aşamada girişme cesareti gösteremesek de, bırakın diptarihi uzak geçmişe bile inmeyen "tarihbilimsel" (*historisch*) bir kazı bile, bizi şaşırtıcı görüngüler ve olgularla yüz yüze bırakabiliyor. Yakın tarihe kısa bir bakış bile bizi yukarıda yazılanlara, özellikle de bir Nietzsche ve de Heidegger'le karşılaşmamıza, onların meydan okumasıyla yüzleşmemize ilişkin çok ilginç olay, görüngü ve olgularla yüz yüze bırakabiliyor. Yalnız burada yeni bir düşünce akışıyla karşılaşıldığında, o güne değin içselleştirilmiş zihniyet, düşünce ve ona uyar dil gereği doğal olarak sahip olunan 'önyargı'ların tanışmanın başında oynadığı rol üzerine bir iki şey söylemek de gerekli. Burada da genelde olumsuz çağrışımları olan 'önyargı' sözcüğünün hep öyle olmayıp olumlu bir rol de oynayabileceğinin, hatta önyargılarımızın konmaya gelen yeni bir düşünceyle, sonunda da kendi dilimiz (ve kendimizle) gerçek bir karşılaşmaya girebilmemiz için ne denli gerekli olduğunun altını önemle çizmek gerek. Bir Schopenhauer, bir Nietzsche, bir Heidegger'le ilk kez dolaylı ya da dolaysız yüzleşen düşünürlerimizi de bunu sezenusumuzda tutarak tartışmamız gerekecek. Eşsiz bir dürüstlük sergileyen düşün hemşehrimiz Hans-Georg Gadamer'in 'önyargılar' üzerine şu yazdıkları alışılmadık olduğu ölçüde önemli de:

> "Varlığımızı oluşturan şey yargılarımız değil, asıl önyargılarımızdır. Biliyorum, bu kışkırtıcı bir ifade; çünkü niyetim Fransız ve İngiliz Aydınlanması'nca dilimizden sürülüp atılmış bulunan önyargıların olumlu da olabileceği fikrini hakkı olan yerine geri koymak. Önyargı kavramının ilk başlarda günümüzde ona yüklediğimiz anlamı taşımadığı gösterilebilir. Önyargılar ille de hakikati çarpıtmaya dönük, haksız ya da yanlış değillerdir... Onlar dünyaya açıklığımızın yanlılıklarıdır; ön-

yargılar kendileri yoluyla bir şeyleri yaşadığımız, karşılaştığımız şeylerin de bize bir şeyler söylemesinin koşullarıdırlar yalnızca..."[12]

Dolayısıyla, daha önce bir başka yerde de yazdığım gibi, burada da önyargısız olunduğu izlenimi verilmeksizin, üzerinde durduğumuz konu düşünce ve gönlümüzün gerçekten derdi, meselesi [*das Sache*] olmuşsa, bu önyargıları Gadamer'in kastettiği anlamda, "öteki dünyalara açılışımızın başta vazgeçilemez yanlılıkları olarak kabul etmek gerekiyor. Zaten önyargılarımızı yok sayarsak hakiki bir iletişimin kapısını baştan kapatmış oluruz."[13]

Öyleyse, yukarıdaki noktaları göz önünde tutarak ilerde gerçekleştirilebilecek bir çalışma için belirli olay, görüngü ve olguları soru biçiminde konuşlandırabiliriz: Nietzsche ile ilk ciddi karşılaşmalardan birini şu örneği getirerek başlayalım: Bir Baha Tevfik ve çevresinin, Nietzsche'nin düşüncesine ikinci elden de olsa sarılmalarını modernliğin içine hızla çekilen bir toplum ve yıkılan bir imparatorluğun üzerine çöken *Angst*'dan nasiplerini alan hırçın ve "yüzergezer entelektüeller" (Karl Mannheim'ın » *freischwebende Intelligenz*« dediğine tipik bir örnek) olmaları savıyla açıklayabilir miyiz?[14] Onlardan önce bu *Angst*'ın tra-

---

12 *»...daß nicht so sehr unsere Urteile als unsere Vorurteile unser Sein ausmachen. Das ist eine provokatorische Formulierung, sofern ich damit einen Begriff des Vorurteils, der durch die französische und englische Aufklärung aus dem Sprachgebrauch verdrängt worden ist, wieder in sein Recht einsetze. Es läßt sich nämlich zeigen, daß der Begriff des Vorurteils ursprünglich durchaus nicht den Sinn allein hat, den wir damit verbinden. Vorurteile sind nicht notwendig unberechtigt und irrig, so daß sie die Wahrheit verstellen. In Wharheit liegt es in der geschichtlichkeit unseres Existenz, daß die Vorurteile im wörtlichen Sinne des Wortes die vorgängige Gerichtetheit all unseres Erfahren-Könnens ausmachen. Sie sind voreingenommenheiten unserer Weltoffentheit, die gerade zu Bedingungen dafür sind, daß wir etwas erfahren, daß uns das, was uns begegnet, etwas sagt.«* »Die Universalität des hermeneutischen Problems [1966]«, **Kleine Schriften, I: Philosophie, Hermeneutik** (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1967): 106. / "The Universality of the Hermeneutical Problem," **Philosophical Hermeneutics**, tr. by David E. Linge (Berkeley: Univ. of California Press, 1977): 9.

13 Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Etik, Estetik, Teknik," **Defter**, No. 44 (Yaz 2001): 207 ve not 30.

14 Bkz. Baha Tevfik, **Birey Felsefesi (Felsefe-i Ferd)**, "**Anarşizmin Osmanlıcası-1** Burhan Şayli'nın sadeleştirmesi ve uzun Giriş yazısıyla (İstanbul:

jik tek tük örneklerine rastlasak da,[15] görece henüz tam kayganlaşmamış bir inanç ve düşünce zemininde dayanak bulan bir Ahmet Midhat'ın Schopenhauer'le ikinci elden kaynaklar yoluyla da olsa karşılaşması ve bunun yarattığı polemik nitelikli yazı sonradan Nietzsche ile olan tanışmayı etkilemiş midir; eğer öyleyse hangi yönde etkilemiştir?[16] Örneğin himaye-

---

Altıkırkbeş Yayınları-Osmanlı Düşünce Tarihi Dizisi, No.1, 1992 [1332 H./1913 S.D.?]). Baha Tevfik'in ahlâkî ve pedagojik meseleler üzerine yazıları yakınlarda şu başlık altında çıktı: **Yeni Ahlâk ve Ahlâk Üzerine Yazılar**, der. ve haz. Faruk Öztürk (Ankara: T.C. Kültür bakanlığı Yayınları/ Kültür Eserleri Dizisi, No. 345, 2002). Bahâ Tevfik üzerine bir başka önemli çalışma için bkz. Rıza Bağ, **Baha Tevfik'in Hayatı, Edebî ve Felsefî Eserleri Üzerinde Bir Araştırma** (İzmir: Kaynak Yayınları, 1996). Ama inceleme nesnemizi en yakından ilgilendiren esas kaynak, yakınlarda sadeleştirilerek yeniden yayınlanan [Baha Tevfik [et.al.], **Nietzsche: Hayatı ve Felsefesi** (İstanbul: Karşı Kıyı Yayınları, 2001)] o ve arkadaşlarının telif çalışması: bkz. Ahmed Nebil, Bahâ Tevfik and Memdûh Süleymân, **Niçe: Hayâtı ve Felsefesi: Höfding, Emîl Fâge, Anrî Lihtenberger gibi mü'ellifîn-i meşhûrenin âsâr-ı tenkîdiyyelerinden** (İstanbul: Gayret Kütübhânesi/Teceddüd-i 'İlmî ve Felsefî Kütübhânesi, tarihsiz). Baha Tevfik ve arkadaşlarının yararlandığı başlıkta adları verilen Fransız yorumcuların Harald Höffding, Emile Faguet and Henri Lichtenberger olduğunu yeni baskıya gene uzun bir giriş yazmış bulunan Burhan Şayli belirtiyor ki, özellikle sonuncunun yararlanılan eseri büyük olasılıkla şudur: Henri Lichtenberger, **La philosophie de Nietzsche** (Paris: Alcan, 1898 [4th ed. 1899]) – ki bu eser diğerleri arasında Walter Kaufmann'ın ciddi çalışması, **Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist**, Revised Fourth ed. (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1974)'nin kaynakçasında tek yer alandır. Yazıma girişirken gözüme çarpmamış ve ancak yakınlarda okuyabildiğim şu önemli kaynak da aslında Baha Tevfik ve arkadaşları olduğu kadar Nietzsche'yi doğrudan Almanca aslından değil de Fransızca'ya çevirilerinden okuyarak cazibesine kapılan Celâl Nuri [İleri], Hüseyin Rahmi Gürpınar gibi öteki Osmanlı yazar/düşünürlerinin de aslında Fransa'nın iç bağlamına göre yanlı çevrilip yorumlanmış, bir deyişle 'fransızlaştırılmış' bir Nietzsche etkisi altında kaldıkları yönündeki daha baştan duyduğum kuşkuyu güçlendirmektedir: bkz. Christopher E. Forth, On the prejudices of philosophers: French philosophical discourse on Nietzsche, 1898-1908," **Theory and Society**, XXIII (1994): 839-881.

15 Akla gelen bir örnek erken yaşta yaşamına son veren, bedenini tıp alanına miras bırakarak intiharını gerçekleştirirken de son anlarını bir bilimcinin soğuk kayıtsızlığıyla kayda geçiren Beşir Fuad olsa gerek. Bkz. M. Orhan Okay, **İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti Beşir Fuad** (İstanbul: Dergâh Yayınları/Türk Edebiyatı İnceleme Dizisi, nd)

16 Ahmet Midhat'ın yakınlarda yayınlanan metinleri modernleşmeci ve Aydınlanmayla uyarlı olduğunu düşündüğü İslam adına, özellikle düşüncesindeki mantıksal tutarsızlıklara işaret ederek hezimete uğratmaya çalıştı-

sinde olgunlaşan edebiyatçımız Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın özellikle Heybeliada'da münzevi bir yaşama çekildikten sonra, hiç bir zaman gerçekleştirememiş olsa da, yılar önce temin ettiği sekiz cilt Fransızca Nietzsche'yi Türkçe'ye kazandırma arzusunun, yazarın öznelliği ötesindeki nedenleri neler olabilir?[17] Aynı şekilde, bir yandan Mazhar Şevket [İpşiroğlu] ile birlikte Heidegger'i dilimize kazandıran (1935) Suut Kemal Yetkin'in[18] hemen önce Schopenhauer, Tolstoy ve Nietzsche'yi birlikte irdelediği bir kitap çıkarması (1934) ve bu olayın üzerinden kırk iki yıl geçtikten sonra aynı kitabı bu kez 'mustarip' düşünürlerin önceki sıralamasını değiştirip Nietzsche'ye artan tutkuy-

---

ğı Schopenhauer'la sınırlı değil. Bundan Voltaire de nasibini alıyor. Ayrıca Ahmet Midhat'ın katıldığı anlaşılan I. Şarkiyatçılar Kongresindeki temaslarından çok ilginç şeyler öğrenmekle kalmıyor, bir de onun Paris'teki orta sınıf okumuşların kapıldığı ve şimdiki "New Age" takıntısına benzer Budizm modasıyla alay ettiğine de tanık oluyoruz. bkz. Ahmet Midhat, **Felsefe Metinleri** der. Erdoğan Erbay and Ali Utku (Erzurum: Babil Yayınları/Seyfeddin Özege Osmanlı Klasikleri Dizisi, 2002). Ayrıca bkz. Nuri Akbaya, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Çeviri," **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi**, II (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985-): 451. Ayrıca bkz. Arslan Kaynardağ, "Türkiye'de Felsefenin Evrimi," **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, III (İstanbul: İletişim Yayınları, 1983-): 762-774

17 Örneğin, romancımızın "Nietzsche (Niçe) 8 Cildi" başlıklı kısa yazısı yakınlarda iki cilt olarak derlenen Gürpınar'ın değişik yazıları arasındadır ve ilk kez 15 Ağustos 1939 tarihli Cumhuriyet gazetesinde yayınlandığını öğreniyoruz. Gürpınar okurlarını bu sekiz cildi 20 yıl once aldığı yolunda bilgilendirdiğine göre, bu tarih 1919 olmalı. Daha da önemlisi, Gürpınar Nietzsche'nin "Şen bilim"inden etkilenmiş görünüyor; çünkü fransızca başlığıyla *La gai savoir*'dan (*Die fröhliche Wissenschaft*) alıntı yaptığı gibi, Nietzsche'nin tüm düşünce sistemlerine karşıtlığını hakikat ve sahtelik ayrımını doğru yapabilme potansiyeli taşımasından ötürü benimsiyor. Bkz. Hüseyin Rahmi Gürpınar, **Gazetecilikte Son Yazılarım, Cilt 2: Zorla Ahlaksız Olduk** der. Abdullah and Gülçin Tanrınınkulu (İstanbul: Özgür Yayınları, 2002): 119-123. Bu ciltte tarihsiz ama Heybeliadadaki münzevi yaşamının son yıllarında yazıldığı izlenimi veren bir yazı ["Niçe, Felsefe ve Delilik," ss. 159-162] daha var ki, Gürpınar'ın şu iki romanındaki temalar ve karakterlerle [örn. Hikmetullah Efendi tipi] yakın ilişkisi daha yakın bir okumayla irdelenmeli: Hüseyin Rahmi Gürpınar, **Deli Filozof** (İstanbul Pınar Yayınları, 1964) ve **İnsanlar Maymun muydu?** (İstanbul Pınar Yayınları, 1968). Gürpınar'ın Nietzsche'nin tüm eserlerini çevirme projesine gelince, bkz. Sevengil, R.A., **Hüseyin Rahmi Gürpınar: hayatı, hatıraları**. (İstanbul: Hilmi Kitabevi, 1944): 134.

18 Martin Heidegger, **Metafizik nedir?**, Türkçeye çevirenler Mazhar Şevket and Suut Kemal Yetkin (İstanbul: Vakit Matbaası, 1935)

la vurguda bulunması önemsiz bir ayrıntı olarak geçiştirilebilir mi, yoksa bu nüans bir şeylere işaret ediyor mu?[19]

Daha yakın geçmişe baktığımızda da bir Nusret Hızır,[20] Turan

---

19 Suut Kemalettin [Yetkin], **Büyük Muztaripler: Schopenhauer**, Nietzsche, **Tolstoy** (İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kütüphanesi, 1933). Dikkati çeken bir başka husus da, Sadi Irmak (dört kez düzeltilen ve genişletilen çevirileri; 1934, 1939, 1953?, 1959?) ile Turan Oflazoğlu (1964) çevirilerinin ardından 1972 yılında *Also Sprach Zarathustra*'nın bir başka yeni ve kaliteli çevirisine yazdığı önsöz [F. Nietzsche, **Zerdüşt Böyle Diyordu**, çev. Osman Derinsu (İstanbul: Varlık Yayınları, 1972): 5-19]. Prof. Yetkin'in 1934'de bastırdığı kitabını tümüyle yeniden gözden geçirerek bastırmış olması. Bkz. Suut Kemal Yetkin, **Büyük Tedirginler: Schopenhauer**, Tolstoy, Nietzsche (Ankara: Pars Matbaası, 1976)

20 Friedrich Nietzsche, Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe, trans. by Nusret Hızır (birinci baskı: Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1956 / ikinci baskı: İstanbul: Elif Yayınları, 1963). Nietzsche'nin 1873-76(?) arasında kaleme alıp bitirmediği ve onun ölümünden sonra derlenen düşün terekesi (*Nachlass*) içinde yer alan *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Grieschen* başlıklı bu yazının Kröner baskısından yapılan ve ilk baskısı 1956'da yapılan bu yetkin çeviri, bilebildiğim kadarıyla, güneuyar, abartılmış bir algı sonucu "Zerdüşt figürü"nün Türkiye'deki Nietzsche okurları üzerinde kurduğu sultayı da ilk kıran çeviridir de. Kuşkusuz, Zerdüşt'ün çevirilerinde de süregiden yalın, bilmecemsi ve 'buyurgan' dilinin geniş toplum kesimlerinin düşgücüne doğrudan hitab etmesinin bunda önemli payı vardır. Oysa yakın zamanlarda "İnsanüstü" (*Übermensch*) denilen kavramsal imgeyi odaklayan çalışmaların ortay koyduğu bir gerçek var ki bu figürün Nietzsche'nin düşünce evrimindeki yeri ona birçoklarınca atfedilen önemi hiç de doğrulamıyor. Kanımca Bernd Magnus ve Kathleen M. Higgins'in *Übermensch*'in kitle imgelemi üzerindeki hegemonyasına karşın, bu 'imagistic' kavramın, Zerdüşt'ün önkonuşması dışında, *Zarathustra*'da bile ayrıntıyla ele alınmamış olduğuna dikkat çekmeleri bizim için de uyarıcı olmalı. Bkz. "Nietzsche's works and their themes," The Cambridge Companion to Nietzsche, ed. by Bernd Magnus and Kathleen M. Higgins (Cambridge: Cambridge University Press, 1996): 40-42. Bu derlemede yer alan bir başka yazıda da *Übermensch* kavramının Foucault'nun düşüncesinde oynadığı rol tartışılmaktadır. Bkz. Alan D. Schrift, "Nietzsche's French legacy," **A.g.e.**: 323-355; özellikle, 328. Öte yandan bugün şunu da biliyoruz ki, Hızır tarafından çevirisi yapılan Nietzsche'nin bu bitmemiş elyazması, onun tarafından başta ayrı bir kitap olarak tasarlanmışken, sonradan başka başlıkla ve *Die Geburt der Tragôdie*'ye ek bir çalışma olarak düşünülmüş, sonunda da Nietzsche bundan da vazgeçmiştir. [Bu konuda bkz. "Introduction" by Daniel Breazeale to **Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's**, ed. and tr. by D. Breazeale (New Jersey: Humanities Press International, 1979): xviii-xxiii; özellikle Nietzsche'nin şu mektupları: Erwin Rohde'ye (31 Ocak ve 21 Şubat 1873), annesi ve kızkardeşine (8 Şubat 1873) Carl von Gersdorf 'a (24 Şubat ve 5 Nisan, 1873)]. Nusret Hızır'la ilgili olarak, onun Nietzsche, Heidegger ve varoluşçulukla ilgili yazdıklarının ne denli sağlıklı değerlendirmeler içerdiğinin

Oflazoğlu,[21] Ioanna Kuçuradi[22] ve İsmet Zeki Eyüboğlu'nun[23] Nietzsche'den yaptıkları çeviriler ve/ya da kendi getirdikleri özgün yorumların, modernlik içine iyice çekilmiş bir toplumun gerçeklikle kurulan düşsel ilişki anlamında ideolojik sıvasına, *Weltanschauung*'una içkin, en azından Nietzsche'yi karşılamaya hazır hangi ögeleri temsil ettiğini söyleyebiliriz? Çok yakınlara geldiğimizde de, düzleşen ve kalıplaşan, seri imalât çeviri ve telife indeksli bir kültür pazarında sayısı hızla artan Nietzsche ve Heidegger çevirilerinin, bu iki düşünür/metin üzerine çalışmaların bu metinlere yeterince gerçek bir 'konukseverlik' gösterdiğini, onları yerlileştirdiğini ne derecede öne sürebiliriz?

Bu soruları çoğaltmak mümkün. Bu arada acaba Osmanlının son dönemi ile Cumhuriyetin ilk dönemlerinden getireceğim birbiriyle ilişkisiz görünen şu iki örnek, zihin ve düşün yapıla-

---

altını çizmeden geçemeyiz; özellikle bkz. Nusret Hızır, **Felsefe Yazıları** (İstanbul: Çağdaş Yayınları, 1976): "Martin Heidegger" (73-81), "Varoluşçuluk bir Felsefe mi?" (98-110), "Genç Nietzsche" (140-149).

21 F. Nietzsche, **Böyle Buyurdu Zerdüşt**, trans. by Turan Oflazoğlu (İstanbul: MilliEğitim Basımevi, 1964). Felsefe ve tiyatro dili yanında Anadolu folklorunun renklerini de taşıyan bu ayrık ozansı çeviri, kanımca, Nietzsche'nin dilimize değişik şekillerde buyur edilebileceğinin bir örneği.

22 Ioanna Kuçuradi, **Nietzsche ve İnsan**, düzeltilmiş ikinci baskı (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1995 [ilk baskısı.: İstanbul: Yankı Yayınları, 1967]). Prof. Kuçuradi, bu ikinci baskıya daha önce bir başka derlemede [**Türk Felsefe Araştırmalarında ve Üniversite Öğretiminde Alman Filozofları** (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1986): 64-95] çıkmış olan "Nietzsche: Çağı ve Çağımız" başlıklı çok aydınlatıcı bir yazısını da eklemiştir. Kendisinin bence çok önemli bir başka yazısı için de bkz. Ioanna Kuçuradi, **Sanata Felsefeyle Bakmak** (Ankara: Şiir-Tiyatro Yayınları, 1979): "Friedrich Nietzsche'de Trajik," 23-35.

23 Nietzsche yaşarken ilk basılan (1872) eseri *Die Geburt der Tragödie (aus dem Geiste der Musik)* nin şu çevirisine bkz.: Friedrich Nietzsche, **Tragedyanın Doğuşu**, trans. İsmet Zeki Eyüboğlu (İstanbul: Ataç Kitabevi, 1965. Bu çeviriye yazdığı önsözde Eyüboğlu'nun tutkulu bir dille ve Cevat Şakir ve öteki Türk hümanistlerine benzer bir Anadoluculukla, Avrupa'nın önyargılarına, özellikle de 'Yunan mucizesi' efsanesine çatarak, Asya'nın uyanışına dikkat çektiği göze çarpmaktadır. Eyüboğlu bu çevirisinin ardından Nietzsche'den başka çeviriler de yapmış olup, **Tarih Üstüne**[?] (İstanbul: Oluş Yayınları, 1965), **Gezgin ve Gölgesi** [*Der Wanderer und Sein Schatten*] ((İstanbul: Oluş Yayınları, 1966), Nietzsche, **Seçmeler** (İstanbul: Milliyet Yayınları, 1973) [Eyüboğlu bu seçki çeviriye de 76 sayfalık bir giriş yazmıştır] bunlar arasında sayılabilir.

rımızın konmaya gelen iki düşünürle karşılaşmaya ne derecede hazır, bu karşılaşmanın da kendi düşünürlerimiz arasındaki fikir ayrılıkları ve tartışmalarıyla ne denli iç içe olduğu, çeviri/yorum ve yabancı konuğu konuşlandırma meselesinin sanıldığından çok daha girift, karmaşık bir mesele olduğu hakkında bir fikir verir mi acaba?

Birinci örnek olarak, kanımca Yirminci Yüzyıl 'modernliği'nin, Nietzsche'nin adlandırmasıyla »*der letzte Mensch*« bizdeki örneği sayılabilecek iki düşünürümüz arasındaki ve şimdilik tek yönlü olduğunu bildiğim ihtilafı biraz irdeleyelim: Dindar bir Osmanlı düşünürü olan Ferîd Kam geç okuduğunu itiraf ettiği Batı'cı düşünür ve gazetecilerimizden Celâl Nuri [İleri]'nin bilim ve ilerleme ve İslâm adına felsefecileri mahkûm edip çöpe atan bir kitabı üzerine 'gerçek' İslâm adına son derecede alaycı bir yazıyı 1914 yılında yayınlar.[24] Ona göre Celâl Nuri kitabı *Tarih-i İstikbâl*'de bilim ışığında ilerlemeyi savunurken, bilinegelinen metafizik, İslâm ve de felsefe hakkında, sorumsuz ve dikkatsiz olmakla kalmayıp, cahilce yargılarda bulunmakta ve aslında Nietzsche'yi de bu saçmasapan, delice fikirlerine alet etmektedir. Sözde ilerleme adına kapıldığı modern deneysel bilimi ve bu arada edebiyat şiiri kullanarak İslâm'ı sorumsuzca yorumlamasını bıraktık bir yana, Celâl Nuri bir de haklarında derinlemesine hiç bir şey bilmeksizin felsefenin kilometre taşları Kant, Schelling ve Spinoza gibi düşünürleri de hiç saymaktadır.[25] Üstüne üstlük, Kam'ın esas tepesini attıran nokta, Celâl

---

24 Ö. Ferîd Kam, "Celâl Nuri'nin *Tarih-i İstikbali*: Sakız Çiğnemek," Süleyman Hayri Bolay, Ferît Kam, (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı yay. No. 872, 1988): 65-76. [Yazının ilk çıktığı yer: Ferîd (Kam), "*Tarih-i İstikbal* – Celâl Nuri Bey," **Sebîlürreşad**, XI/12 (Rebiulevvel 1332/Ocak 1914): 283-287.]

25 Araya girerek belirtelim, hem İslâm hem de felsefe adına katı bir mantıksal usyürütmeyi büyük ustalıkla kullanan Kam aynı yazıda daha önce, *scientia* karşısında *sapientia*'ya mutlak öncelik tanıyan şu ifadede bulunmuştu: "Muhterem Fatin Efendi biraderimizin dediği gibi 'bu din ya birdir, yahut sıfır, bunun kesiri yoktur.' İşte bunun gibi insane day a mümindir, ya münkirdir; bunun ikisinin ortası yoktur." Eleştirisinin bu noktasında da şöyle yazmakta: "Celâl Nuri Bey, dini yüceltmek perdesi altında onu imha etmek istiyor ve bu vadide oldukça maharet gösterir gibi oluyor. Çünkü İslâmın en esaslı itikatlerini birer birer çürütüp sonradan onun yüceliğinden bahsetmek, eline kirpi

Nuri'nin "Schopenhauer ile Hartmann'a kaleminin ucuyla şöylece dokunup geçtikten, Ortaçağ felsefesinin «eski Hint kitaplarında aşağı yukarı harfiyen var» olduğunu beyan ettikten «bizim mutasavvıfa da bunları almışlar ve bazı kapalı, remizli, kinayeli lâfızlarla ifade etmişlerdir. Sûfiyenin en esaslı sermayesi Panteizmdir» sözüyle tasavvufu, felsefeyi telif ettikten ve özetledikten sonra «cinnet, felsefenin sütkardeşidir, her tür felsefede biraz cinnetin yeri vardır»" iddiasını öne sürmesi "ve iddiasını teyit etmek için tımarhanede vefat eden Nietzsche'nin sözlerinden bazılarını «tuhaflık olmak üzere harfiyen» (Tarih-i istikbal) naklediyor" olmasıdır.[26]

Buna karşı Kam şu iddia ve suçlamayla karşı çıkmakta:

> "Deli saçmasıyla karaltıları çoğaltmak arzusunda olmadığımızdan Nietzsche'nin cinnet defterinden koparılan o yaprağın buraya nakline lüzum görmedik [?!].

---

derisinden eldiven takıp halkın yüzünü okşamaya; buna da iltifat, okşama mânâsı vermeye benzer. Her ne ise...müellif bir tekmede felsefeyi yıkıyor. En seçkin dimağların ictihadlarının ürünü, inançlarının hulasası olan o muazzam ilim, onun fikrince vehme dayalı bir heyûladan başka bir şey değil imiş! Kant, Schelling, Spinoza gibi büyük filosoflar saçma şeylerle uğraşmışlar, vakit kaybetmişler, hayatı israf etmişler. Bu filozofların dehası insanlık dünyası için sırf mazarrat olmuş. Celâl Nuri Bey üç beş bin seneden beri binlerce dahiyi meşgul eden, bugün bütün Avrupa üniversitelerinde okutulan felsefe gibi muazzam bir ilmi üç beş satır delilsiz sözle yıktım zannettikten sonar ikinci tekme ile İslâmın akait binasını altüst etmeye kalkışıyor.

"Müellifin bu sözleri bir iddiadır. Her iddianın delile dayanması lâzım gelir. Delile dayanmayan iddialara mücerret söz denir. Mücerret sözün de ilmî konular şöyle dursun, sıradan meselelerde bile zerre kadar kıymeti yoktur. Fikir fikirle reddedilir. Delil delil ile iptal edilir. Eğer Tarih-i İstikbal müellifi bu iddiasını isbat edecek delillere sahip ise onları getirmeli, değilse mücerret sözlerin zerre kadar ilmî kıymeti olmadığını bilip böyle iddialara kalkışmamalı idi.

"Biz de diyoruz ki: Metafizik denen maba'de't-tabia ilmi vardır. İnsan düşüncesinin[*sic.*] her türlü metafizikle bir ölçüde ilgili olmaktan hali değildir. Söz söyleyen, düşünen her şahsın yolu mutlaka metafizik sahasına uğrar. Hatta metafizik yoktur diyen müellif de o sahaya uğruyor, bu inkârıyla metafiziği tasdik ediyor ve kendi kendini tekzip ediyor. Çünkü «metafizik yoktur» sözü metafiziğin konularındandır. Bu mesele ancak o ilmin yardımıyla hallolunabilir...Metafizik inkâr edilemez."A.g.y., 67

26 A.g.y., 75.

> Yalnız şu kadar diyebiliriz ki: Nietzsche bir filozof, aynı zamanda bir divane olabilir. Bunların ikisi de insan içindir. Acaba müsbet ilimler erbabından cinnet getiren, cinnet yüzünden saçma söyleyen yok mudur? Müsbet ilimler erbabından birinin cinnet hastalığına mübtela olması, cinnet yüzünden saçma sapan söylemesi, müntesip olduğu ilimlerin butlanını mı gerektiriyor.[?] Müellif niçin Aristo zamanından bu ana kadar zuhur eden binlerce felsefe erkânının seçkin sözlerini ihmal ediyor da Nietzsche gibi bir biçarenin hastalık buhranı anında söylediği saçmaları felsefenin butlanına delil olarak getiriyor?"[27]

Burada Celâl Nuri'nin ne denli yüzeysel okumuş olursa olsun belki de açıkça yandaş olduğu 'ozansı'lığa özgü bir ölçüsüzlüğe düşerek –Heidegger ozansılığın ölçüye asla gelmediğini söylemiyor muydu zaten– 'sezgisel' yakaladığı, Kam gibi 'rasyonalist' bir müminin de kaçırdığı altı çizilmesi gereken bir nokta var sanki. O da sanırım Ferîd Kam'ın, Heidegger'in sonradan "Hümanizma üzerine Mektup"unda[28] açıkça sergilediği gibi, henüz sezgisel bile olsa özlenilen "*homo humanus*" düzeyine henüz kavuşmamış ama mümin olsun ya da olmasın "*homo rationalis*" (hem de 'modern'i) yanında ve onun adına, olasılıkla çağdaş *Angst*'ın etkisiyle yazan ama görece yerleşik bir düşünce dizgesini tehdit ediyor görünen bir başka düşünürü, Celâl Nuri'yi eleştiriyor olması. Ama biz sözü gene Kam'a bırakalım:

> "Müellifin «cinnet, felsefenin sütkardeşidir» sözü üstünlük ve yücelikleri tahkir için söylenen adi sözlerin en aşağısıdır. İnsan bu kadar maddîleştikten, aklen, ruhen bu aşağı dereke-ye düştükten sonra bu sözü yalnız felsefe için değil her şey için söyleyebilir. Meselâ yüce ruhun semavi dili olan şiir için de «cinnet, şiirin öz kardeşidir» der, ne kadar edebiyat dahisi varsa hepsinin çalışma odalarından alınıp tımarhane odalarına kapatılmaları gerektiği inancında bulunur.

---

27 Aynı yer.

28 M. Heidegger, »Brief über den >Humanismus< «, Wegmarken, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996): 313-364. / "Letter on Humanism," Basic Writings, expanded ed. by D. Farrell Krell (New York: HarperCollins, Pubs., 1993): 217-265.

İş bu raddeye gelince kalbinde hikmet nuru, ruhunda güzellik zevki kalmaz. İnsanın dünyadaki vazifesi, kaydı [kaygı?], endişesi de yalnız hayvanî ihtiyaçlarının giderilmesinden ibaret kalır. Bu derekeye inince de insan tam mânasıyla bir hayvan olmuş olur."[29]

Acaba Kam kendi ömür süresine rastlayan görece aklı başında bir Heidegger'in bırakın Kam'ın da içinde düşündüğü Batı Metafiziği'ne özgü klasik felsefeye getirdiği eleştiriyi, Hölderlin, cinnet ve şiir üzerine onca yazdıklarıyla tanışmış olsaydı, "yüce ruhun semavi dili olan şiir" üzerine aynı biçimde düşünür müydü, bunu bilemeyiz. Biz şimdilik Kam'ın metafizik yanında oluşu ve hiç de yüzeysel görünmeyen Descartes bilgisiyle ilgili son bir ilginç noktaya da işaret ederek örneğimizi geçici kapatalım. Ferîd Kam Celâl Nuri karşısında din, metafizik, bilim, hatta edebiyat ve şiiri savunurken Descartes'tan yaptığı alıntının Heidegger'in 1929 tarihli ve dilimize de çevrilen *Was ist Metaphysik?*ine 1949 yılında eklediği "Giriş"teki [*Einleitung: Der Rückgang in den Grund der Metaphysik*] tartışmayı başlatan alıntıyla tam tamına denk düşmesini bizler yukarıda sözünü ettiğimiz "karşı[t]laşma"ya bir örnek olarak okuyabilir miyiz?[30]

Gelelim ikinci örneğimize: Günümüzde bile ne dünya da ne de Türkiye'deki sosyal psikolog ve psikologların disiplinlerini tutsak eden şablonlar ve başka nedenlerle değerini hâlâ vermediğini düşündüğüm Muzaffer Şerif Başoğlu'nun[31] Ord.

---

29 A.g.y.: 76.

30 Kam'ın Descartes'tan yaptığı alıntının fransızcası şöyledir: "*Ainsi toute la Philosophie est comme un arbre, don't les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences.*" [Alıntının original kaynağı Descartes'in *Principiae Philosophiae*'yi fransızcaya çeviren Picot'ya yazdığı bir mektupdur]. Bkz. Kam, **A.g.e.**: 73. Krş. Martin Heidegger, **Metafizik Nedir?/ Was ist Metaphysik?**, original almancasıyla birlikte, çeviren Yusuf Örnek (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1991).

31 Muzaffer Şerif [Başoğlu], 1940'larda kendisi ve bir kısmıyla **Adımlar** dergisinde birlikte çalıştığı meslekdaşlarıyla Ankara Üniversitesi'nden atıldıktan ve kısa mahpusluğundan sonra, daha önce okuduğu ve yayınlarının çıktığı ABD'ye dönmüş ve orada dünya çapında haklı bir üne kavuşarak sosyal psikoloji alanının *doyen*'leri arasında yer almıştır. 1930'larda İbrahim Yasa'yla birlikte ABD'ye gidip doktorasını aldıktan ve orada önemli bir yayını çıktıktan sonra Türkiye'ye dönen ve hem DTCF hem de Gazi Terbiye'de doçent sı-

Prof. Sadi Irmak'ın düzeltilmiş ikinci baskısını yaptığı Zerdüşt çevirisine yazdığı tahlil (bkz. yukarıda not 6)[32] ile gene Irmak'ın "Faşizmle beraber çöken bir felsefe" başlığıyla rejimin ve Cumhuriyet Halk Partisi'nin resmi organı olarak çıkan **Ulus** gazetesinin 6 Ağustos 1943 sayısında çıkan yazısını Adımlar dergisinde çıkan kısa bir tanıtma yazısında sertçe eleştirdiğini görüyoruz.[33]

---

fatıyla eğitim veren, bu arada ünlü "autokinetic response" deneyini de kendi ülkesinde gerçekleştiren Başoğlu, Nazizm ve o zamanlar ülkemizde de bir tehlike olarak gördüğü ırkçılık karşıtı yazılarıyla süreli sol yayınlara katkıda bulunmuştu. Muzaffer Şerif'in özellikle duyarlık gösterdiği ve hedef aldığı konulardan biri de bilim ve düşün insanlarının Nazizm ve ona öykünen rejimlerle olan gizli ya da açık işbirliği idi. Bu alanda da özellikle Amerikan sosyal psikolojisindeki görgül araştırma ve deney bulgularından yararlanmıştır. Hatta bu Amerikanca rengi Nazım Hikmet'in bir mektubunda eleştirdiğini görüyoruz [bkz. **Kemal Tahir'e Mahpushaneden Mektuplar** (Ankara: Bilgi Yayınevi, 196?): .] İlgili olarak ayrıca bkz. Muzaffer Şerif Başoğlu, **Irk Psikolojisi** (İstanbul: Üniversite Kitabevi, 1943) Kendisinin hedef aldığı toplumsal, kültürel, siyasal konulardaki kısa yazılarından oluşan bir kitap da **Değişen Dünya** (İstanbul: Arpad Yayınevi, 1945)dır.

32 Daha önce de değindiğimiz gibi, Sadi Irmak'ın Muzaffer Şerif tarafından eleştiri ışığına getirilen ve yalnızca original *Zarathustra*'nın ilk kitabıyla sınırlı iki çevirisi sırasıyla şunlardır: F. Nietzsche, **Zerdüşt Böyle Söylüyordu: İnsanüstü-Übermensch-nün Felsefesi**, Türkçeye çeviren ve tahlil kısmını yazan Mahmut Sadi (İstanbul: 1934) and **Zerdüşt Dedi ki**, Türkçeye çeviren Sadi Irmak, 2. Basılış (İstanbul: İkbal Kitabevi, 1939). Irmak çok sonraları ve bu kez de Zarathustra'nın tüm kitaplarını kapsayacak şekilde iki çeviri baskısı daha yapmıştır ki, künyeleri şöyledir: F. Nietzsche, **Zerdüşt Böyle Dedi**, Dört kısmı bir arada, Dilimize çeviren Prof. Dr. Sadi Irmak, (İstanbul: İkbal Yayınevi, n.d. [1954?] Kısa zaman sonra [tarihsiz ama büyük olasılıkla 1959] yeniden gözden geçirilerek aynı başlıkla çıkan baskının kapağında "Tamamı gözden geçirilmiş, haşiyeli 4üncü Baskı" ibaresi olup, aynı yayınevinden çıkmıştır. Buradaki tahlil özde üçüncü baskıdakinin aynıdır; gene de Irmak'taki önceki fakir değişmeleri düşünüldüğünde, ufak tefek sözcük değişiklikleri ve benzer ayrıntılara ilerideki olası yakın bir incelemede mutlaka dikkat edilmesi gerekiyor.

33 Doç. Dr. Muzaffer Şerif Başoğlu, "YAYINLAR: Fikir Hayatımızda Bir Dönme Hadisesi (Faşizmle beraber çöken bir felsefe münasebetiyle)," **Adımlar**, Yıl I, No. 7 (Kasım 1943): 244-246. Bu arada belirtmeden geçmeyelim, Milli Kütüphane'de bu derginin külliyatının yıllardır kaydı olduğu halde istendiğinde bir nedenle bulunamadığı gibi, Prof. Irmak'ın Mahmut Sadi adıyla çevirdiği Zerdüşt'ün birinci kitabının ilk baskısının da kaydı olmasına karşın bu kayıt altından Mazhar Osman'ın bir kitabı çıkmaktadır. Başoğlu'nun yazısına Dr. Ali Ergur ve İstanbul'daki 'Tarih Vakfı' yetkilileri sayesinde ulaşabildim; ama ilk Zerdüşt çevirisi arattırıldığı İstanbul kütüphanelerinde de şu ana dek bulunamamıştır.

İlk elde Irmak'ın ikinci baskıda kendi yazdıklarını yakın okumaya alırsak, o daha az heyecanlı bir tonla beş yıl önce çıkmış "ilk Zerdüşt tercemesi[nin] ümit veren bir rağbet" görmesi üzerine "[ç]oktandır nüshaları tükenen eseri, tamamen yeniden gözden geçirmek suretiyle ikinci defa bastırırken ilk temenni"sinin "mevzu üzerinde bir fakir cereyanının uyanması" olduğunu, bunu da birçok münevverimizde koyu bir maddeperestliğin hüküm sürmesinden dolayı istediğini belirtmekte. Kendi sözcükleriyle:

> "Hayatı; bir menfaat şansı telakki eden ve yegâne endişe olarak menfaatlerin âdilane taksimini gözeten bir kütlenin karşısına çıkarılabilecek ideal adamlarının [!] birisi Niçedir.
>
> Ona anarşist diyenler var. Fakat o, ne cebri bir yıkıcılık yapmış, ne de böyle bir tavsiyede bulunmuştur. Onun istediği havariler, dinlerin müminlerinden istedikleri mistik ve dogmatic kafalar değildir. Bilâkis her çeşit mistisizmden ve «Öte Dünya» vehminden kurtulmuş, fakat yine de bir ideal ihtiyacını sezmiş olan ve onu kendi dilekleriyle takip edecek olan insanlardır."[34]

Sadi Irmak Nietzsche'nin Almanca'daki ozansı gizli ahenk oyunlarının bir çeviride yitme tehlikesi hakkında çok önemli ve doğru saptamalarda bulunduktan[35] sonra, olası eleştirileri sezercesine şöyle bitirmekte:

> "Sözümü bitirirken şurasına işaret etmeyi lüzumlu buluyorum ki bu tercemeyi yapan, ne Nietzsche fikriyatının muti bir bendesi, ne de herhangi bir idare sisteminin propagandacısıdır. O, tek bir fakir manzumesinde ve tek bir dimağda hakikatin bütün cepheleriyle temsil edilemeyeceğini bilenlerdendir.

34 Sadi Irmak, "«Zerdüşt» tercemesine dair bir kaç söz," **Zerdüşt Dedi ki**, Türkçeye çeviren Sadi Irmak, 2. Basılış (İstanbul: İkbal Kitabevi, 1939): 98-99 [altını ben çizdim.].

35 Irmak'ın çeviri güçlükleriyle ilgili çok önemli bir uyarısı da şu notta: "Zerdüşt'te geçen Übermensch kelimesi mukabili olarak Üstinsan, insandan üstün, insane üstünü, hatıra geliyor. "İnsandan üstün,, bunların en sahihidir, fakat bu şekilde ismihas [ism-i hās] yapmaya henüz alışmamışız, lisanımıza bu şekillerin girmesi lâzımdır." Agy., 100.

Onun için Nietzsche'yi sadece anlaşılmaya değer bir ideal adamı, problemleri alışmadığımız, original bir zaviyeden gören bir şahsiyet bulduğu için tanıtmak istiyor."[36]

Irmak'ın son cümlesinin bir de Nietzsche'ye Heidegger'in derslerinde ve başka eserlerindeki çeviriyorumları[37] ve o günlerdeki Nietzsche yorumlarının gerek Almanya ve gerekse başka ülkelerdeki kabalığından –buna Irmak'ın güneuyar gazete yazısı yanında Muzaffer Şerif'in tanıtma/eleştiri yazısında Nietzsche'yi bir rejimle özdeşleştirişi de dahildir– giderek uzaklaşan günümüz çalışmaları ışığında doğru bir teşhis içerdiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

Sonradan hükümetlerde bakanlık ve başbakanlık yapmış olan Sadi Irmak'a tam da bu noktada sorulması gereken, Türkiye Cumhuriyeti'nin bence en önemli düşünürlerinden bir Yusuf Akçura'nın,[38] ya da kendisini eleştiren bir Muzaffer Şerif

---

36 A.g.y., 100 [altını ben çizdim].

37 Bkz. Martin Heidegger, **Nietzsche**, I – II, Fünfte Auflage (Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1989 [1961]); ayrıca, **Was Heisst Denken?** (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1954) / **What is Called Thinking?**, tr. by J. Glenn Gray (New York: Harper and Row, 1968).

38 Kendisinin Nietzsche'ye açık bir gönderme yaptığına henüz rastlamamış olsam da basitçe "sosyal Darwinizm'e indirgenemeyeceğini düşündüğüm Akçura'nın düşüncesi, onun yazıları ve temkinli eylemleriyle hem Osmanlı ve Rusya'da hem de Milli Mücadele'de toplumsal-siyasi mücadelelerdeki katılımıyla birlikte düşünüldüğünde, kendisinin emek (s'ay) yanında "erk/kudret/güç=*Macht*" olgusuna ne denli önem verdiği ortaya çıkar. Bu gerçek onun sonradan Ankara Hukuk Mektebinde yıllarca sürdürdüğü derslerinde, bu arada Atatürk'ün *Nutuk*'u üzerine bir yazısında çok belirgin olarak ortaya çıkar ve üstü kapalı olarak emek-temelli bir eşitliğe işaret ederken erk'in (*Macht*) önemini açık açık vurgulaması ne bir çelişkidir, ne de onu 'ideal adamlığı'ndan uzaklaştırır. Şimdilik bkz. Akçuraoğlu Yusuf, **Zamanımız Avrupa Siyasi Tarihi - 6ıncı tedris senesi** (Ankara: Ankara Hukuk Fakültesi Neşriyatı/T.B.M.M. Matbaası, 1930-1931): 4. Bir kaç yıl once Akçura'nın Atatürk'ün "Nutuk"u üzerine yazısında da "[r]ealite ile böyle vasıtasız temasta bulunmak, Gaziyi mistik ve romantik vehim ve hayallerden kurtarmıştır" denilmektedir; bkz. Akçuraoğlu Yusuf, "Türkiye Cumhuriyeti tarihinin aslî menbalarından: Nutuk," **Türk Tarih Encümeni Mecmuası [Revue historique publiée par L'Institut d'Histoire Turque]**, Yeni Seri, Cilt I/Sayı 1 (Haziran-Ağustos 1929): 1-25; özellikle, 17-18. Bu arada akla şöyle bir soru geliyor: Atatürk's kitabı zamanında değişik dillere çevrildiğine gore, örneğin **Discours du Ghazi Moustafa Kemal, président de la République Turque: Octobre 1927** (Leipzig K. F. Koehler, 1929) başlıklı çeviriyle karşılaşan ve fransız-

Başoğlu'nun "hayatı; bir menfaat şansı telakki" ettiler ve "yegâne endişe olarak menfaatlerin âdilane taksimini" gözettiler diye menfaatperest bir münevver kütlenin bireyleri, dolayısıyla da 'ideal adamı' olup olmadıklarını sormaktır elbette. Bunu şimdilik bir ufak soru olarak aklımızın bir köşesinde tutarak, şimdi de Irmak'ın mantığına göre 'ideal adamı' olmaması gereken Muzaffer Şerif'in eleştirisine kısa bir göz atalım.

Düzeltilmiş ikinci çeviriye Irmak'ın yazdığı tahlilde öncekine göre yer alan farklar ve ilginç değişmeler Muzaffer Şerif'in gözünden kaçmıyor ve bunu Irmak'ın Mussolini'nin düştüğü günlerde **Ulus** gazetesinin (6 Ağustos 1943) 'Fikir Hareketleri' sayfasında yayınladığı, "Faşizmle beraber çöken bir felsefe" yazısında o denli yücelttiği Nietzsche'yi neden birden mahkûm ettiğiyle bir arada alarak, olayı salt Irmak örneğiyle sınırlandırmayıp, Nasyonal Sosyalizm rejimin Almanya'da 1930'lardaki yükselişi sırasında bizde de o rejime yandaş ya da sempatizan olmuş münevverlerin şimdilerde Avrupa'da Nazizmin gerilemesi karşısında yön değiştirmesi ve hatta üstü kapalı olarak bizdeki rejimin tutum değiştirmesiyle bağlantılandırıyor. Gazete yazısından yaptığı alıntılardan sonra Muzaffer Şerif "Görülüyor ki" diyor, "kısaca hulâsa ettiğimiz bu yazısında Prof. Irmak Nietzsche felsefesine, ve bundan çıktığını söyliyerek, faşizm ideolojisine muarız kuvvetli bir vaziyet almıştır."[39]

Muzaffer Şerif'in gözünde, "Nietzsche hakkındaki yazıları ve konferanslarıyla Sadi Irmak memleketimizin en önde gelen Nietzschecisi olmak hakkını kazanmış" olduğuna göre, burada bir çelişki olmalıdır. Bu nedenle çelişkiyi daha da belirginleştirmek için Irmak'ın ikinci baskıya yazdıklarını da alıntılayarak şu gözlemle yazısını bitirdiğini görüyoruz:

> "Sarih olarak görülüyor ki fikirde ve kanaatte esaslı bir değişme, bir dönme hâdisesi karşısındayız. Hâdiselerin gidişini daha yakından takip ettikten, hakikati gördükten sonra, çarpık,

---

ca bilen bir Avrupalı düşün insanı onu kendi dilinde nasıl ve hangi güdülerle öyle konuşlardı?.

39 Başoğlu, A.g.y., 241.

sakat ve korkunç fikirlerde [Nietzsche?] körü körüne inat göstermemek, fikir değiştirmek, hakiki bir fikir adamı için bir kusur değildir., bilâkis bir meziyettir. Hakiki bir fikir adamı hakikati menfaatlerinin, benliğinin üstünde tutan adamdır. Fakat bir tezden, onun tamamiyle zıddı olan, bir başka teze atlamak için araya giren sebepler, âmiller ortaya konmazsa okuyucular boşlukta ve hayrette kalır. Onun için Sadi Irmak bu 1943 yılının yaz mevsiminde onu, artık umumun malı olmuş fikirlerinde, bu kadar esaslı bir atlayış yapmaya sevkeden yeni hakikatleri ve hâdiseleri de yazsaydı biz okuyucuları daha çok faydalanmış olacaktık ve bu kadar hayret içinde kalmıyacaktık.

Dikkate çarpan diğer bir nokta da, bu çeşit fikri dönme hadiselerinin bu son zamanlarda, şu birkaç ay içinde, oldukça sıklaşmasıdır. Bakıyorsunuz, ırkçı olmakla tanınan kimseler, birden ırkçılığa karşı şiddetli cephe alıyorlar; faşist temayülleri olanlar, hattâ vaktiyle bunu açıkça söylemiş olan bazıları, şimdi demokrat, liberal bir hava tutturuyorlar, Amerikayı veya demokrat memleketleri öven yazılar yazıyorlar. Görülüyor ki bir kısım münevver ve yazarlarımız bariz bir surette istikamet değiştiriyorlar."[40]

Bu aşamada, mensup olduğu tıp ve fizyoloji disiplininin düşün ve çevirisi üzerindeki etkilerinin unutulmaması gereken Sadi Irmak'ın ne o zamanın siyasi konjonktürüne eklemlenişinin yazınındaki değişmeleri koşullayışını ne de sonraları Nietzsche'yi yeniden ve tam olarak çevirdiğinde yazdığı değerlendirmelerdeki değişmeleri ayrıntılı ele almayacağım.[41] Esas

40 A.g.y., 245-246 [altını ben çizdim.].

41 Prof. Irmak'ın Berlin'de fizyoloji eğitimi gördüğü, kendi alanında özgün çalışmaları bulunduğu, İstanbul Üniversitesi'nde doçentken de büyük olasılıkla Almanya'dayken etkilendiği Nietzsche ve eserinin birinci kitabını çevirdiği yeterince biliniyor. Irmak'ın Türkiye siyasetinde de önemli rol oynadığı da bu arada gözden kaçmamalıdır. Kırklı yıllarda Konya mebusu olması yanında değişik kabinelerde Çalışma Bakanlığı yapmanın (Recep Peker ve Şükrü Saraçoğlu hükümetleri; ilki: 09.03.1943-07.08.1946; ikincisi: 07.08.1946-10.09.1947) yanında Prof. Irmak yetmişli yıllarda da senato üyesi olmuş, bu arada kısa bir süre yürüttüğü Başbakanlık görevi sırasında(17.11.1974-31.03.1975) erkeklerin poligamlığı ve kadınlar hakkında sarfettiği sözlerden şimşekleri üzerine çekmiştir [örnek olarak bkz. "Başbaka-

gelmek, yeniden vurgulamak istediğim nokta şu:

'Semptomatik okuma' gerektiren birçok nüansı bulunan şu verdiğimiz iki örnek bile 'yabancı' olanla kaşı(t)laşmanın sonunda dildünyamız ve kendimizle bir karşıtlaşma olduğu yönündeki savı yeterince destekliyor sanırım. Şu aşamada yalnızca modern tarihçiliğin bir 'inceleme nesnesi' olarak, yani *historisch* yaklaştığımız bu meselenin toplumumuzun yakın zamanlar tarihiyle bir biçimde iç içe, sarmaş dolaş olduğu bence yeterince açık. Bu nedenle, ister istemez ikinci elden yorumlar, ardından da çeviriler yoluyla dilimizin eşiğinden içeri adım atıveren bir Nietzsche, bir Heidegger iki 'yabancı'yla (*Fremde*) karşılaşmamız, onları çevirir (ve Benjamin'in doğru teşhisiyle, 'yorumlarken') aslında olmayan bir yuvayı arayışımızın bir parçasıysa ve de çeviri faaliyeti dilin dolaşımı içinde bir tür 'dolanım' ise,[42] biz önünde sonunda kendi dilimizin bize 'yabancı'lığıyla yüz yüze gelmek, onunla hesaplaşmak durumundayız.

Bu noktada ne şarkiyatçı (hatta 'neo-şarkiyatçı), ne onun karşıtı önyargılardan beslenen incelemelerin, ne kabak tadı veren, sözgelimi 'Doğu ile Batı arasında bir köprü oluşturan ülke biricikliği' türünden yarı turistik klişelerle bezeli 'anlatoloji'lerin [*narratologies*], ve hele Batı'yı 'on yıl geriden takip ettiğimiz' yolundaki sıradan, üstelik yanlış ve temelsiz boş lâfların, hiç bir anlam ifade etmediği görülüyor. Üzerinde durduğumuz yabancı düşünürlerin Osmanlı'nın son dönemi ile Cumhuriyet döneminde dildünyamızda belirişini tartışırken, bu türden yavansöylemleri (*Gerede*) bırakmamız gerektiği düşüncesindeyim. Osmanlı'nın da Cumhuriyet'in de dış dünyayı

---

nın 'poligami'yle ilgili demeci tartışılıyor. Irmak'ın 'mutluluk formülü' büyük yankılar yarattı" **Cumhuriyet**, 8 Aralık 1974]. Nietzsche'nin *Zerdüşt*'te kadınlar hakkında yazdıklarının Irmak'ın bu demeci üstünde ne kadar etkisi olduğu üzerinde şimdilik bir şey söylenemez. Gene de 2. Irmak çevirisinde Nietzsche'nin kadınlar hakkındaki yargılarının özeti ardından gelen şu satırlar gözden kaçmıyor: "Bu fikirlerin leh ve aleyhinde şüphesiz çok şeyler söylenebilir. Fakat ihtiva ettikleri hakikat hissesini kimse inkâr edemez." "«Zerdüşt» Tercemesine dair Bir Kaç Söz," **Zerdüşt Dedi ki**, Türkçeye çeviren Sadi Irmak, 2. Basılış (İstanbul: İkbal Kitabevi, 1939): 107.

42 »Das >>Übersetzen<< ist eine Art >>Umleitung<< des sprachlichen Verkehrs.«, **Hölderlins Hymne <<Der Ister>>** (GA53): 80.

modernlikte, hele düşünsel planda geriden izlediği fikri boş bir görüşten ibarettir. Bu yazı çerçevesinde ele alamasam da, daha da ileri giderek cesur ve yanlışlamaya açık bir savı öne süreceğim. Eğer çabamız örneklerini verdiğimiz karşılaşmayı salt *historisch* bir açıklamayla sınırlamayıp da sonunda bellek kurucu, *geschichtlich* bir düşünüme (*Besinnung*) geçmek ise, toplumumuzun yakın tarihte içine çekildiği modernlikle gelen toplumsal ve düşünsel krizlerle bu karşılaşmanın sarmaş dolaş olduğunu göstermek bütün gerekliliğine rağmen söz konusu düşünüme yetmez.

Buradaki tartışmamızı Nietzsche ile Heidegger'in dildünyamızda bir biçimde 'buradalaşışıyla' (*Anwesenheit*) sınırladık. Demem şu ki: bu buradalaşma ve karşılaşmayı mümkün kılan şey, aslında çok daha gerilerden beri şu 'akşam ülkesi'yle, adına 'Batı' dedikleri şu yakıntarih kurgusuyla paylaşagelinen ve bize miras kalan 'metafiziğin' her an yanı başımızdaki köktarihinden kaynaklanan, ötedenberi dildünyamızda uyuklayan bir 'karşılamaya-hazır-olma' yetisi.

Bu nedenle, kendi kafatası ve bilincinde tutsak bir Batı'nın (Joseph Needham[43]) ve aralarındaki tüm farklılıklara karşın, sonunda tek bir uygarlık oluşturan Yunan-Yahudi-Hıristiyan-İslâm dünyasına özgü ilahiyat (Öz ve tektanrıcılık) zincirini geçerek Paris gazete bayilerinde son bulan bir anlam/söylem rejiminin (Roland Barthes[44]), diyelim ki 'kurgusökümü'ne

---

43 Bu hususta şimdilik bkz. Joseph Needham, **Doğunun Bilgisi, Batının Bilimi** (Ankara: TMMOB-MAB/bilim teknoloji ve toplum dizisi 1, 1983) içinde Needham üç yazısının çevirisi.

44 « Le champ historique s'est par là même étendu: ce n'est plus la (petite) société française, c'est, bien au-delà, historiquement et géographiquement, toute la civilisation occidentale (gréco-judéo-islamo-chrétienne), unifiée sous une même théologie (l'essence, le monothéisme) et identifiée par le régime de sens qu'elle pratique, de Platon à *France-Dimanche.* » Roland Barthes, « La mythologie d'aujourd'hui », **Oeuvres complètes, Tome II, 1966-1973**, edition etablie et presentee par Éric Marty (Paris: Éditions du Seuil, 1994): 1184. [İng.: "Change the Object Itself: Mythology Today," **Image-Music-Text,** tr. by S. Heath (London: Fontana. 1977): 167.] Antik Yunan'da presokratik düşünceden yapılacak bir dolanımın günümüzü anlamada çok daha önemli olduğunu düşünen Heidegger'in de 'Orta Çağlar'da felsefe olarak bilinen uğraşın gerçek anlamıyla felsefe olmayıp, 'iman' güdümünde ve 'ilâhiyât' için 'akıl'

katkıda bulunulacaksa, düşüncenin eksenini oluşturacak, Althusser'deki *problématique* anlamında yeni bir 'sorunsal'ın bir başka düşünce patikasında kurulması yönünde adım atmamız gerekiyor. Bunun da işaretleri hem Nietzsche hem de Heidegger'in kendi düşünce patikalarında ortaya çıkmış durumda;[45] önemli olan, bu işaretlerin bizim dildünyamızda da öteden beri egemen metafiziğe rağmen varolduğuna ilişkin dağınık ipuçlarını er ya da geç değerlendirmek gerekiyor. İşte böyle bir 'düşünce görevi'ni gerçekten 'dert' edinmişsek, onun gerektirdiği 'özen' ve 'kaygı' (*Sorge*) yani "düşüncenin görevi" lâyıkıyla üstlenilmişse, 'tarihsel'i salt görece kısa Cumhuriyet Dönemi'nden öncesini de düşünerek oluşturmamız zorundayız. Çünkü Batı'da değişen giysiler altında bugün de kol gezen önyargıların tersine, tüm renkleriyle kendi uzak geçmişimiz de Heidegger'in hakkında bizleri uyardığı ve galaksisi giderek içe çöken "Batı Metafiziği"nin bir parçası.

Daha önce çıkmış bir yazımda özellikle Gadamer'den yaptığım şu alıntı, ilk adımda varmak istediğim noktanın önemine işaret eder yöndeydi:

---

temelli bir öngerekçe oluşturduğu [*nur das durch den Glauben geforderte Vorspiel der Vernunft für die Theologie*], bu nedenle de "Arap-Yahudi-Hristiyan" anlayışına [*mittelalterlisch, arabisch-jüdisch-christlich verstanden*] güdümlenmiş bir felsefenin Antik Çağdaki felsefe yolundan çok farklı olduğu görüşü de bu saptamayı destekler yöndedir; bkz. Martin Heidegger, **Grundfragen der Philosophie: Ausgewählte »Probleme« der »Logik«: »Aus dem ersten Entwurf«**, 221. / **Basic Questions of Philosophy: Selected "Problems" of "Logic": "From the first Draft,"** 185.

45 Burada Althusser'in düşün modası değişti diye birden terkediliveren şu ünlü "antihümanizm"ine ilişkin bir ipucu da verelim. Althusser ilk baskısı dilimize de çevrilmiş "Gelecek Uzun Sürer"inde, özellikle Sartre'ın kartezyen *cogito* temelli fenomenolojisi karşısında, Marx'ın teorik müdahalesini bir antihümanizm olarak yeniden konuşlandırmasına yol açan olayın özellikle Heidegger'in "Hümanizma üzerine Mektup"unu geç de olsa okuması olduğunu ["De Heidegger, je ne lus que tardivement la *Lettre à Jean Baufret sur l'humanisme* qui ne fut pas sans influencer mes theses sur l'antihumanisme *théorique* de Marx."], felsefeyi 'çıkmaz sapakların yolu' (*der Holzweg der Holzwege*) olarak ilk nitelendiren Joseph Dietzgen (1828-1888) olsa da, bu 'maddeci' konumu Dietzgen'i bilmeden sonuna dek götüren Heidegger'in kendi düşüncesi üzerindeki etkisini açıkça itiraf etmektedir. Bkz. Louis Althusser **L'Avenir dure longtemps, suivi de Les faits**, (Paris: Éditions Stock/IMEC, 1992): özellikle 199, 204, 244.

" 'Varlık ve Zaman'ın çevirilerinin kitabın yayınlanışını hemen izlememesi eserin kalınlığından ötürü açık; ama 'Metafizik Nedir?' konuşmasının o denli coşkun ve yaygın bir yankı bulması basitçe geçiştirilemez. Özellikle hemen Japonca ve ardından Türkçe çevirilerinin çıkmış olması, bu çevirilerin Avrupanın Hıristiyan diller alanı ötesine geçmiş olmaları nedeniyle bize bir şey anlatıyor. Açıktır ki, Heidegger'in metafizik ötesini düşünme yeteneği, Yunan-Hıristiyan metafiziğinin verili temel bir ardalan oluşturmadığı ama söylediklerini kabule özellikle hazır bölgelere ulaşmış bulunuyordu."[46]

---

46 "Gewiß könnte eine Übersetzung von >Sein und Zeit< schon wegen des Umfangs dieses Werkes nicht ebenso schnell erfolgen. Aber daß die Vorlesung >Was ist Metaphysik?< eine ganz besonders stürmische und weite Resonanz fand, ist doch nicht zu verkennen. Inbesondere die Tatsache der frühen Übersetzung ins Japanische und dann auch noch ins Türkische, die beide über den christlichen Sprachenkreis Europas inausreichen, hat etwas zu sagen. Heideggers hinausdenken über die Metaphysik stößt offenbar dort, wo die griechisch-christliche Metaphysik nicht den selbstverständlichen und tragenden Hintergrund bildet, auf besondere Bereitschaft." Hans-Georg Gadamer, »Was ist Metaphysik?«, **Gesammelte Werke, Band 3 [Neuere Philosophie I: Hegel-Husserl-Heidegger]** (Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1987): 209. / "*[e]specially the fact that translations into Japanese and later into Turkish appeared so early on says something, for these translations extended beyond the sphere of the Christian languages of Europe. Heidegger's ability to think beyond metaphysics obviously came across a special readiness in regions where Greek-Christian metaphysics did not form a self-evident and fundamental background*" "What is Metaphysics?," **Heidegger's Ways**, tr. by John W. Stanley, Intro. by Dennis J. Schmidt (Albany: State University of New York Press, 1994): 45. [altını ben çizdim. HÜN] Gadamer'in dolaylı sözünü ettiği çeviri büyük olasılıkla, görebildiğim ve Mazhar Şevket [İpşiroğlu]'nun "vaktile Suud Kemal [Yetkin]le birlikte yapmış" oldukları "bu tercümeyi tashih ederek yeniden neşretmek imkânı"ndan yazının başındaki tek paragrafta söz ettiği, »Was ist Metaphysik?« çevirisi olsa gerek; bkz. "Metafizik nedir?"], [İstanbul Üniv. Edebiyat Fakültesi] **Felsefe Semineri Dergisi**, I (İstanbul: Türkiye Basımevi, 1939): 187-202. Aslında bu çeviri daha arı bir Türkçe'yle daha once 1935 yılında kitap olarak ve öz ama iyi bir tahlille birlikte çıkmıştı ve Heidegger'in sonradan almanca orijinale eklediği »Nachwort« (1943) and »Die Einleitung« (1949), doğaldır ki, bu çeviride yer alamazdı [Bkz. Heidegger, **Metafizik nedir?**, Türkçeye çevirenler Mazhar Şevket and Suut Kemal Yetkin (İstanbul: Vakit Matbaası, 1935). İpşiroğlu'nun neden ilk baskıdaki bu tahlili dili ağdalaşmış 1939 metninden çıkardığı bence bir muamma. Kitap, ufak değişiklik ve sadeleştirmelerle ve çevirmenlerin özgün tahlilini de içerecek şekilde yakın geçmişte yeniden yayınlanmıştır [Heidegger, **Metafizik nedir?** (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1998)]. Bu arada, geçmişte bir iki yazımda bu kaynağa notlarda yer verdiğimde, o sıralarda elimin altındaki tek çeviri

1978 yılında kaleme alınmış bu satırlar aslında dili ayakoyununa getirmek ucuzluğuna kaçmayan (zaten hiç bir dil 'tarihselliğinde' bu ayakoyununa gelmez) çeviri/yorumlar yoluyla Nietzsche ve Heidegger başka dil dünyalarına buyur edildiğinde, onların kabulünü besleyen ögelerin zaten o dildünyalarında gömülü olduğuna da işaret ediyor ki, Gadamer'in "şeylerde uyuklayan şarkı" dediği de bu ya da ona yakın bir sezgi olsa gerek.[47] Heidegger'in de pekâlâ kabul edebileceği ve kendisinden

olan 1939 metnindeki "M. Ş." kısaltmasını kuşkuyla da olsa yanlış okuyarak, Mazhar Şevket adını Mustafa Şekip'le karıştırdım. İpşiroğlu'nun ailesinden ve okurlardan özür dilerim.

47 Sırf bu nedenledir ki, hem Nietzsche hem de Heidegger'in bizim de dahil olduğumuzu düşündüğüm 'Batı Metafiziği' ötesindeki dil dairelerinde bulduğu yankı üzerine çalışmaların giderek arttığı görülüyor. İşte üzerinde düşünmemizi gerektiren bir kaç örnek: Graham Parkes, "Between Nationalism and Nomadism: Wondering about the Languages of Philosophy," **Culture and Modernity: East-West Philosophic Perspectives**, ed. by Eliot Deutsch (Honolulu: University of Hawaii Press, 1991):455-467. Joseph Needham gibi büyük öncülerin yanında Graham Parkes'ın yazdığı onca değerli yazı ve Uzakdoğulu biliminsanları, felsefeciler vb.ye de epey yer açan derlemeleri hâlâ açılmamış bu düşün bölgesinde (*Bezirk*) erken adımlar arasında sayılmak gerekir. Burada konumuz düşünüldüğünde ilk akla gelen şu iki derleme: **Nietzsche and Asian Thought**, ed. by G. Parkes (Honolulu: University of Hawaii Press, 1991) and **Heidegger and Asian Thought**, ed. by G. Parkes (Honolulu: University of Hawaii Press, 1987). Dikkat edilecek bir başka husus da bizzat Heidegger'in kendisinin çok erken dönemden başlayarak 'Batı Mezafiziği' dışındaki düşünce yollarına merak salması, ama kısa ömürlü Tao Dejing'i Heidegger'ceye çevirme/yorumlama çabası dışında bu bölgenin açılmasında öncülük yapmaktan haklı nedenlerle kaçınması, ama bunu Hintli, Japon ve Çinli öğrencilerinden beklemesidir. Bu öğrencilerin ve meslekdaşların bir kısmı sonradan kendi dildünyalarında 'Batı Metafiziği' ve Heidegger'in karşılanışına katkıda bulunan önemli adlardır. Onların Heidegger'e duydukları düşün yakınlığının bazı örnekleri için bkz.. Chung-Yuan Chang, Hoseki Shinichi Hisamatsu, Paul Shih-Yi Hsiao, Jarava Lal Mehta ve Keisei Keiji Nishitani'nin **Erinnerung an Martin Heidegger**, Herausgegeben von Günther Neske (Pfüllingen: Verlag Günther Neske, 1977) içinde yer alan yazıları. Sonradan keşişliği bırakıp medya dünyasına atlayan Taylandlı bir Budistle yaptığı şu kısa görüşme de Heidegger'in açıklığı ve çekingenliğinin ilginç bir örneğini oluşturur: »Aus Gesprächen mit einem buddhistischen Mönch (Herbst 1963)«, Heidegger's **Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges, 1910-1976** (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000): 589-593. aynı olay için ayrıca bkz. Heinrich Wiegand Petzet, **Auf einen Stern zugehen: Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger**, 1929-1976 (Frankfurt am Main: Societäts Verlag, 1983): »Der Mönch aus Bangkok«, 153-54. / **Encounters and Dialogues with** Martin Heidegger, 1929-1976, tr. by Parvis Emad

kaynaklanan (onun *Die Frage nach dem Ding* başlığıyla sonradan yayınlanan bir Freiburg dersinde (1935-36) *tà mathḗmata* üzerine söylediklerini bu arada hatırlayalım[48]) bir savı öne sürersek, bir düşün eserinin bir başka dildünyasında yer tutabilmesi için, oraya özgü bir 'açıklık'ın (*Offene*), özellikle de modernliğin meydan okuması altında bu açıklığı kendi 'can' (*psyche*) ve 'sezenus'unda (*noûs*) bir ışıma alanı (*Lichtung*) çevirmeye hazır kişilerin, ortaya çıkmış olması gerek. Bu yazımızda toplumumuzdan getirdiğimiz örnekler bu savımızı doğrular yönde; ama ilerideki bir geschichtlich için bu yalnızca ufak bir historisch. Üstelik, en başta dili sapkın görülebilecek böyle bir savın entelektüel bir lüks olduğunu da düşünmüyorum. Tam tersine, hem Nietzsche hem de Heidegger'in yordanamaz, olası geleceğe ilişkin göndermelerinin gerçekten hakkını vereceksek eğer, tamamlanmamışlığa ne denli mahkûm olsa da, bizi hangi orman yollarına sokacağı ne denli önceden kestirilemese de, bizim o çok bildik hıza itibar etmeyerek, düşüncemizde kendi zamanı ve temposu olan yürüyüşlere çıkmamız, bunu gerektiren yanyollara cesurca girmemiz mutlaka zorunlu. Hem, tekdüze kalıplara uyduğu sürece 'bilimsel' olduğu hemen ilân ediliverilen anlatı ve söylemlerden yeterince bıkmadık mı? Eğer dili aykırı çeviriyorumlara girişmekten hep kaçacaksak, kendi dilimizin bize 'yabancılığı'yla ne zaman yüzleşeceğiz? Yoksa, ister Türkçe'de konuşup yazalım ister bir başka dilde, günümüz kül-

---

and Kenneth Maly (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1993): "The Monk from Bangkok", 140; 145-46. Yakınlarda çıkan James W. Heisig [**Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School** (Honolulu: University of Hawaii Press, 2002)] bu konuda bize yeni bilgiler veriyor. Bu arada Orta ve Yakın Doğu bölgesinde, bu arada bizde yeni yazıların çıkışı önemli bir başlangıca işaret ediyor; örneğin bkz. Mehrzad Boroujerdi,"The Encounter of Post-Revolutionary Thought in Iran with Hegel, Heidegger and Popper," **Cultural Transitions in the Middle East**, ed. by Şerif Mardin (Leiden: E. J. Brill, 1994): 236-269. Fahrettin Kökoğlu, "Nietzsche ve Modern İnsanın Sonu," ve Ahmet Demirhan "Heidegger ve Teoloji," **Tezkire**, Yıl 11, No.25 (Mart/Nisan 2002), 107-117 ve 118-135.

48 Martin Heidegger, **Die Frage nach dem Ding: Zu Kants Lehre von den Transzendentalen Grundsätzen, Gesamtausgabe**, Band 41 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984): 69-108. / **What is a Thing?**, tr. W. B. Barton, Jr. & Vera Deutsch (South Bend, Indiana: Regnery/Gateway, Inc., 1967): 69-108.

tür ve bilim endüstrisinin (*Kulturindustrie; Wissenschaftsbetrieb= science business*) hepimizden beklediği, şimdilik *Amerikanismus*[49] boyunduruğundaki "tümdünyalaşma"ya (ya da "düny açapındalaşma"ya=*mondialisation*)[50] özgü boşhamaratlık (*busy-*

49 Heideggger'in hemen her dildünyasında *Amerikanismus*'un yükselişi hakkındaki erken uyarı sinyali (1942) ["...almanca'da konuşuyor ama tümüyle 'amerikanca' söyleşiyor olabiliriz. / Daher kann es sein, daß wir zwar »deutsch« sprechen, und doch ganz »amerikanisch« reden." Hölderlins Hymne <<Der Ister>> (GA53): 79-80; krş. Heidegger'in şu yazdıkları: »Der Amerikanismus ist etwas Europäisches. Er ist die noch unverstandene Abart des noch losgebundenen und noch gar nicht aus dem vollen und gesammelten metaphysischen Wesen der Neuzeit entspringenden Riesenhaften. Die amerikanische Interpretation des Amerikanismus durch den Pragmatismus bleibt noch außerhalb des metaphysischen Bereiches.«, »Die Zeit des Weltbildes«, Zusatz 12, Holzwege (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1950): 103-104. Ayrıca bkz. Robert Bernasconi, " 'I Will Tell You Who You Are.' Heidegger on Greco-Roman Destiny and *Amerikanismus*," From Phenomenology to Thought, Errancy, and desire: Essays in Honor of William J. Richardson, ed. by Babette E. Babich (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1995): 301-314. Additionally, Michael Ermarth, "Heidegger on Americanism: *Ruinanz* and the End of Modernity," **Modernism/*Modernity***, VII/3 (September 2000): 379-400. Sanıyorum ki, *Amerikanismus* sorusu Avrupalıların yitip giden cemaat/topluluk idealini yeniden gerçekleştirme arzusuyla birlikte ele alınmalı. Bu düşün zayıflıklarını çok iyi sergileyen bir çalışma için gene bkz. Robert Bernasconi, "On Deconstructing Nostalgia for Community within the West: The Debate between Nancy and Blanchot," Research in Phenomenology, XXIII (1993): 3-21. Bu arada göze çarpan bir başka tarihi saptama da Ahmet Midhat'ın önce **Tercümân-ı Hakîkat**'te tefrika edilip sonradan kitap olarak basılan (Dersaadet=İstanbul: 1307H./1890A.D.) I. Şarkiyatçılar Kongresi, Pariste'ki Budizm modası gibi konularda yazdığı yazılarda bu konuya temas etmiş olmasıdır. Ahmet Midhat Avrupalıların genç Amerika karşısında olgunluklarının altını çizmek maksadıyla kendilerini 'yaşlı Avrupa/*vieil Europe*' olarak nitelemelerinin yalnızca görece düşünülmesi gerektiğini, felsefe/hikmet konularında Asya ile karşılaştırıldığında ise Avrupa'nın olgunluğu hakkında aynı iddiada bulunulamayacağını öne sürmektedir. Onun gözünde, Amerika karşısında ağırbaşlı ve sabırlı görünümü veren Avrupa'da insanların dönemden döneme kapıldığı kozmetik, uçar kaçar yaşam modaları yaşlı kıtanın pek de sabırlı olmadığının tipik bir göstergesidir. Bkz., "Pariste Otuz Bin Budist," Ahmet Midhat, **Felsefe Metinleri** haz. Erdoğan Erbay ve Ali Utku (Erzurum: Babil Yayınları/Seyfeddin Özege Osmanlı Klasikleri Dizisi, 2002): 125/a125.

50 Çoğu doğal dil örneğinde görüldüğü üzre, genelde dilindünyası üzerinde tektipleştirici geniş bir kısırlaşmayla sonuçlanan süreci anlatmada kullanılan 'küreselleşme' (*globalization; Globalisierung*) sözcüğü yerine, Derrida'nın kullanışını daha doğru bulduğum "*mondialization*" sözcüğünü ihtiyatla benimsemeyi tercih ettim. Derrida'nın yaygın yanlış anlaşılması bir yana, bu kullanımın onun da inandığı 'Aydınlanma' geleneğiyle de yakın ilgisi vardır. Kendisi bu tercih üzerine şunları yazıyor: "...Aydınlanma-*Aufklârung, Lumières,*

ness) içine kaçacaksak, bıraktık Nietzsche ya da Heidegger'in boşsöylemlere çerez olmasını, onların ötesine geçme mücadelesi verdikleri geleneksel felsefeyle bile neden uğraşalım ki? O zaman bırakalım, işleri "dünyaçapındalaşma"nın doğasında olan dünyadüzensizliği halletsin; bizler de önceden yordanmış yaşam kiplerimizde sıkılmayı sürdürelim. Galiba bu bir bilgilenme işi değil, cesaret işi. Zaten Kant'ın şu halen tamamlanmayı bekleyen aydınlanma projesi de açıkça cesareti bilgililiğin önüne koymuyor muydu?

Illuminismo'yla gelen bu devasa hakikat ve ışık sorusu her zaman insan sorusuyla, salt insana uygun bir kavram bulmakla bağlantılanmış olup, hem Hümanizma [*Humanism*] hem de tarihsel olarak Beşeri Bilimler [*Humanities*] bu ikinci üzerine kuruludur. Günümüzde yenilenen, yeni biçimde ele alınan ve fransızcada '*des Droits de l'homme*' dediğimiz 'insan hakları' (1948) ve yasal bir kavram olarak 'insanlık suçu' kurumu (1945) *mondialisation*'un [tümdünyalaşma] da, onu denetlediği varsayılan uluslararası hukukun da çevren çizgisini oluşturmaktadır. (Ne yerküre ne de kozmos demek olan Dünya-*monde, Welt, mundus* sözcüğüne yaptığı göndermeyi sürekli kılabilmek amacıyla fransızca *mondialisation* sözcüğünü 'globalization' ya da *Globalisierung* sözcüğü yerine bile bile tercih ediyorum...İşte bu *mondialisation* bir insanileşmeyi arzulamaktadır." "The University Without Condition," Jacques Derrida, **Without Alibi**, Edited, Translated, and with an Introduction by Peggy Kamuf (Stanford,California: Stanford University Press, 2002): 203; krş. "Faith and Knowledge," Jacques Derrida, **Acts of Religion**,: s. 50, not 7.

'Gündelik yaşam' popülizminin eleştirisi*

"Gündelik olan modernlik denilen yüzeyle kaplanmıştır."

Henri Lefebvre, « Quotidien et Quotidienneté »,
Encyclopaedia Universalis

'Gündelik' yaşam ve düşünce üzerine onca söz edildi ki, bu konuda yeni bir şeyler söylemeye ne gerek var? Çok doğru! Ama soralım kendimize, onca zamandır sürdürülen sözde *Annales* ekolü türevi gündelik yaşam üzerine çalışmalardan tutun da *gourmet* mutfak pratiklerine dek uzanan tarih ya da kültür çalışmaları ya da teoride 'üst-anlatılar'ın artık barutu tükettiğine inanılmasını talep eden ikiyüzlü Fransız postmodernlerine özenti, en azından safdil mikro anlatılarla nereye varıldı diye. Hem, yetmişli yılların ikinci yarısıyla seksenli yıllarda proto-yuppie tarihçiliğinin sözümona esin kaynakları arasında bile görülen aynı *Annales* ekolünün aslında Durkheim sosyolojisinden, dolayısıyla teorik bir konumdan yola çıkarak 'vesika' fetişizmine düşmeden araştırmalarını gerçekleştirdiğini, o parmak ısırtan başarısının tam da bu gerçekten kaynaklandığını kulak arkası etmedi mi çoğu gündelik yaşam teknisyeni?

Oysa şöyle göz attığımızda hiç de taklitçileri gibi tarih 'teknisyen'liğine indirgenemeyecek bir Marc Bloch ve de Lucien

(*) Daha önce 3-6 Eylül 2009 tarihli Karaburun Bilim Kongresi'nde sunulan bildirinin sonradan genişletilmiş biçimi olup, ayrıca **Toplum ve Bilim**, No. 117 (2009)'de de çıkmıştır.

Febvre'den ya da daha 1910'larda 'gündelik' (*die Alltäglichkeit*) kavramını üstüne basa basa kullanan bir György Lukács[1] ve Henri Lefebvre'den (hani, yerinde bir tavsifle, kurgu gücünü para, iktidar ve boşgurura tahvil etme yeteneğinden yoksun şu kaprisli amatör zanaatkâr[2]) tutun da, nice başka adlara uzanan geniş tayfa, geçmiş ya da günümüzde 'gündelik yaşam' pratikleri ve bu pratikleri saran dil/düşünce üzerine yazan kalburüstü düşünür ve yazarlardan hiçbirinin teorik konumlara bigâne kalmadığının altını çizmek gerekir.

Daha iki yüz yıl önce Fransız ordularının Jena'yı alışına tanık olan Hegel, teori ile gündelik yaşamın bereketli toprağı arasındaki alabildiğine gerilimli ilişkiye herkesçe huzursuzluğu hissedilen modernliğin kazandırmakta olduğu yeni çehreyi erkenden, eşikte fark eden bir düşünürdü. Öğrencisi Christian Gotthold Zellman'ın kendisi uzaktayken gönderdiği mektuba gecikerek de olsa Jena'dan gönderdiği, bu arada Fransız Devrimi'nin önemine değinen içeriği nedeniyle de sonradan çok alıntılanan 23 Ocak 1807 tarihli cevabî mektubundaki şu satırlar bu farkındalığın kanıtıdır:

> [...] bu kış içine gireceğiniz dingin ve seçkin özgeyalnızlığı felsefe çalışmaya hasredeceğiniz yolundaki haberiniz beni ziyadesiyle memnun etti; zaten felsefenin de yalnızlıkla ilgili bir yanı bulunduğundan (*daß Sie diesen Winter der Einsamkeit dem Studium der Philosophie ist etwas Einsames*), bu iki-

1 Bu kavramın estetik, bilimler ve felsefe bağlamında son derece sistematik bir biçimde kullanımı elbette Lukács'ın geç dönemindeki başyapıtlarından **Die Eigenart des Ästhetischen**, Band 1 (Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag, 1981), Erstes Kapitel: »Probleme der Widerspiegelung im Alltagsleben«: 27-127'de yer almaktadır. Lukács'ın 'Budapeşte Okulu' diye adlandırdığı, ağırlıkla öğrencilerinden oluşan düşün çevresinden Agnes Heller'in erken dönem kitaplarından biri de Gündelik Yaşam başlığıyla 1971 yılında Macarcada çıkmış ve sonradan İngilizceye de çevrilmiştir. Bkz. Agnes Heller, **Everyday Life**, tr. by G. L. Campbell (London: Routledge and Kegan Paul, 1984).

2 İfade Lefebvre'in ilk 1947 tarihinde yayınlanan klâsikleşmiş yapıtı *Critique de la vie quotidienne I: Introduction*'un 1991 tarihli Fransızca ikinci edisyonuna önsöz yazan Michel Trebisch'e aittir, Bkz. Henri Lefebvre, **Critique of Everyday Life, Vol. 1: Introduction**, tr. by John Moore, with a Preface by M. Trebisch (London and New York: Verso, 1991): ix.

si her durumda birlikte gider. Kuşkusuz felsefe sokak aralarına ve pazaryerlerine (*Gassen und Markte*) ait [bir uğraş] değildir; ama öte yandan insanların yapıp ettiğine (*Tun der Menschen*), onların çıkar (*ihr Interesse*) bulduğu şeylere ya da kibirlerini [besleyen] bilgilere de (*Wissen, worein sie ihre Eitelkeit legen*) uzak değildir."[3]

Çok sonraları çok farklı, giderek karşıt kamplarda konum tuttuğu bilinen Antonio Gramsci[4] ve Martin Heidegger gibi düşünürlerin de Hegel'in vurgusunu kendi bağımsız düşüncelerinde yankıladıklarına tanık oluyoruz. Örneğin Heidegger aynı noktayı tartıştığında, tıpkı Gramsci gibi "felsefe herkesi ilgilendiren bir şeydir [»*Philosophie ist etwas, was jedermann angeht*«]"[5] diyebilmektedir felsefenin temel kavramlarını tartıştığı bir dersinde. Aynı Heidegger, dersinin başında gene Hegel'i andırırcasına, pazaryeri benzetmesini hem felsefenin dolaşıma

3 »Es hat mich gefreut, daß Sie mein Denken in Ihrer Abwesenheit bewahren, noch mehr, daß Sie diesen Winter der Einsamkeit dem Studium der Philosophie ist etwas Einsames; sie gehört zwar nicht auf Gassen und Markte, aber noch ist sie von dem Tun der Menschen fern gehalten, worein sie ihr Interesse, so wie von dem Wissen, worein sie ihre Eitelkeit legen.«, **Briefe von und an Hegel**, Hrsg. von Johannes Hoffmeister, Band 1, 1785-1812. (Hamburg: Felix Meiner. 1952):137-138. [vurgu benim]

4 Gramsci'de yankılanan tartışma, her insanın bir bakıma entelektüel sayılması, buna karşılık toplumdaki herkesin entelektüellerin işlevine sahip olmadığı saptamasından yola çıkar. Gramsci bir yerde de şöyle yazar: "Sonunda her insan kendi meslek faaliyeti dışında bir biçimde entelektüel faaliyette bulunur. Bu demektir ki, o bir 'filozof,' bir sanatçı, beğenisi olan bir insandır; dünyayı kavramlaştırmalardan birini paylaşmaktadır; bilinçli olarak ahlâkî bir çizgiyi tutturmuştur; ve böylece belirli bir dünya kavramlaştırmasının sürdürülmesi ya da değiştirilmesinde, yani yeni düşünce kiplerinin ortaya çıkarılmasında katkısı vardır. ['Each man, finally, outside his professional activity, carries on some form of intellectual activity, that is, he is a "philosopher," an artist, a man of taste, he participates in a particular conception of the world, has a conscious line of moral conduct, and therefore contributes to sustain a conception of the world or to modify it, that is, to bring into being new modes of thought.']" Antonio Gramsci, **Selections from the Prison Notebooks**, ed. and tr. by Quentin Hoare and Geoffrey Nowell Smith (New York: International Publishers, 1971): 9.

5 **Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit**, Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1983: 21-22. [İng.: **The Fundamental Concepts of Metaphysics: World-Finitude-Solitude**, tr. by W. McNeill and N. Walker, Bloomington: Indiana 1929-30 University Press, 1995: 15]

girdiği alanlara hem de felsefenin kendine taşıyarak ["Felsefeyle sanki büyük bir panayır yerinde gibi değil miyiz?"[6]] şöyle sürdürmektedir sözlerini:

> "Böylece felsefe, türlü çeşitli yanıltıcı biçimler, hâttâ kılık değiştirerek dolaşadurur orda buradaki pazaryerlerinde. Bir an felsefeymiş görünür, bir an hiç değil. Bir bakmışsın felsefe hiç değil [gibi], ama sonuna dek felsefedir."[7]

Öte yandan, Heidegger'in bir başka yerde de söylediği üzere, gündelik yaşama, yani sıradan insanlara özgü, ortak ama pek de güvenilmemesi gerektiğini öteden beri savunduğu "sağduyu"ya gelince, düşünür bu hususta da şöyle yazmıştır: " 'Sağlıklı' ortakduyu [=sağduyu; *Der »gesunde« Menschenverstand*]. O sürekli elegelirlik, işevurukluk talebini vurgulayarak, varolanların olagelişinin uzundur adına 'felsefe' denilegelen bilgisi karşısında pek bir çabalar durur. Ortakduyunun (*Der gemeine Menschenverstand* [literal anlamıyla: herkese ortak insan anlayışı]) kendine has bir gerekliliği vardır. O kendi haklarını kendine özgü silahlarla, yani kendine özgü iddia ve [felsefe karşısındaki kuşkularını besleyen] düşüncelerin 'açıkseçikliği'ne başvurarak savunur. Felsefe hiç çürütemez o ortakduyuyu [=herkese ortak anlayışı]; o felsefenin diline sağırdır da ondan."[8]

---

6 »Ist das mit der Philosophie dann nich wie auf einem großen Jahrmarkt?«, A.g.e.: 3 [2].

7 »So geht die Philosophie in mannigfachen Scheingebilden oder auch Verkleidungen auf den Märkten umher. Bald sieht es so aus wie Philosophie und ist es ganz und gar nicht, bald sieht es so gar nicht aus wie Philosophie und ist es gerade doch.«, A.g.e.: 17-18 [12].

8 »Der »gesunde« Menschenverstand. Er pocht auf die Forderung des handgreiflichen Nutzens und eifert gegen das Wissen vom Wesen des Seienden, welches wesentliche Wissen seit langem >Philosophie< heißt. Der gemeine Menschenverstand hat seine eigene Notwendigkeit; er behauptet sein Recht mit der ihm allein zustehenden Waffe. Das ist die Berufung auf das >Selbstverständliche< seiner Ansprüche und Bedenken. Die Philosophie jedoch kann den gemeinen Verstand nie widerlegen, weil er für ihre Sprache taub ist.«, »Vom Wesen der Wahrheit«, Wegmarken, 2. durchgesehene Auflage (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996): 177-178. [İng.: "On the Essence of Truth," tr. by John Sallis, in Pathmarks, ed. William McNeill (Cambridge, UK, and New York: Cambridge University Press, 1998): 136-137.]

Hemen önemli bir noktayı ekleyelim: 'modern' kültürün pazaryerinde olduğumuza göre, burada 'bilim,' 'sanat' ve 'din' sözcüklerini 'felsefe' sözcüğü yerine ikame etmemizde hiçbir mahzur yoktur.

Çok sonraları filme alınan bir konuşmasında da (1959?) Heidegger'in bir yanda 'dil'in artık en aşırı uca taşınarak, sanki salt bir 'enformasyon' aracıymışçasına sunulmasına [*die Vorstellung von der Sprache als eines Instruments der Information*] bir yandan karşı çıktığını, ama öte yanda da yenilerde insanın dille olan ilişkisinde ve aynı ilişkiyi kavrayışındaki sessizce, alttan alta olagelen, ve de sonuçlarını henüz değerlendirmek için oldukça erken olan bu dönüşümün [*diese Wandlung*] bizim girişimimizle önüne geçilemeyeceğini de teslim ettiğini görüyoruz. Ona göre, gündelik yaşamda kullanılan dil [*die Sprache im Alltag*] açıkça alışık olduğumuz, bildik ve yüzeysel türden ilişkiler için bir araç, aracı gibi [*als Mittel für die gewöhnlichen Verhältnisse*] düşünülmektedir. Öte yandan, dille kurulmuş bu her günki ilişki yanında, gene dille kurulan başka türden ve Heidegger'in de doğrudan alıntıladığı Goethe'nin de altını çizdiği daha derin ilişkiler de vardır. Derin ilişkiden söz ettiğimiz anda da artık bir başka dilden, poetik olandan [*eine andere Sprache, die poetische*] dem vurmaktayızdır Goethe'nin gözünde.[9]

---

9 Metinde geçen Almanca sözcükler Heidegger'in ölümünün hemen ertesinde Alman televizyon kanallarında yayına giren ve onun eski filmleri ve görüntülerinden oluşan bir demetin "Heidegger Speaks, Part 1 [subtitling by Markus Stemm]" başlığıyla *YouTube*'a konulan kısmının başındaki konuşmadan değiştirmeksizin alınmıştır. Konuşmanın konumuzu ilgilendiren kısmı aynen şöyledir: »Die Vorstellung von der Sprache als eines Instruments der Information drängt heute ins Äußerste. Das Verhältnis des Menschen zur Sprache ist in einer Wandlung begriffen, deren Tragweite wir noch nicht ermessen. Der Verlauf dieser Wandlung lässt sich nicht unmittelbar aufhalten. Er geht überdies in der größten Stille vor sich. Zwar müssen wir zugeben, dass die Sprache im Alltag wie ein Mittel der Verständigung erscheint und als dieses Mittel für die gewöhnlichen Verhältnisse des Lebens benutzt wird. Allein, es gibt noch andere Verhältnisse als die gewöhnlichen. Goethe nennt diese anderen Verhältnisse die tieferen und sagt von der Sprache: >Im gemeinen Leben kommen wir mit der Sprache notdürftig aus, weil wir nur oberflächliche Verhältnisse bezeichnen. Sobald von tieferen Verhältnissen die Rede ist, tritt sogleich eine andere Sprache ein, die poetische.< «. Bu vesileyle film-

Daha öncesine giderek, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki şu tartışmasını hatırlayalım: sıklıkla boş lâf ve yazı yani 'yavansöylem' yüklü, çoğu kez de merâkîlik ve müphemiyet dolu onca dayanışma ve âhenk nağmelerine, retorik lâf ebeliklerine karşın, aslında farklı dar toplumsal çıkarlar uğruna aynı yavansöylemler üzerinden birbirine karşı tehlikeli oyunların oynandığı 'gündelik' ve ona özgü dil *Dasein* için bir zeminsizlik ve düşüş sergilemekteyken, aynı gündelik söyleme özgü kavramlar ve nosyonların insanı tuhaf şekilde saran bir büyüsü de var. Heidegger'in de kabul ettiği gibi, o kavram ve nosyonlar bir çeşit trans içine bile sokabilmektedirler pratik bağlamlarda eyleyen ve söyleyen herhangi birimizi. Bir başka deyişle, Heidegger'in de zaman zaman tırnak içine alarak kullandığı sıradan bir Almanca nitelemeyle, şu 'sokaktaki adam'ı (»*Mann von der Straße*«[10]).

Bu sokaktaki adamlardan sözümona ayrıksı bir yerlerde durduğu iddia edileni herhâlde son sıralarda Baudelaire ve Benjamin üzerinden kısmetlenerek üzerine yavansöylemler üretilen, şu *flâneur* dedikleri toplumsal tip olsa gerek. Bu uçarı, zıpır tipin 'gündelik'le ve meta pazarıyla ilişkisi üzerine Walter Benjamin'in *Pasajlar*'da şu yazdıkları *flâneur* dedikleri şu bulunmaz hint kumaşını gösterişten uzak ve daha sağlıklı bir ışık altında görmemize de olanak tanımaktadır:

> "*Flâneur* pazaryerini gözetleyendir. Bilgisi de [ekonomik] konjonktürlerin gizembilimine benzer. Sermaye sahiplerince tüketiciler krallığında casusluk yapmakla görevlendirilmiştir o."[11]

den yaptığım transkripsiyonu düzeltme nezaketi gösteren sayın Katharina Bodirsky'ye teşekkür ederim.

10 Örneğin bkz. Martin Heidegger, **Was Heißt Denken?** (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1954): 70. [İng.: **What is Called Thinking?**, Eng. tr. by J. Glenn Gray and F Wieck (New York: Harper & Row, Publishers, 1968): 73.]

11 »Der flaneur ist der Beobachter des Marktes. Sein Wissen steht der Geheimwissenschaft von der Konjunktur nahe. Er ist der in das Reich der Konsumenten ausgeschickte Kundschafter des Kapitalisten.«, W. Benjamin, **Gesammelte Schriften, V.1: Das Passagen-Werk** (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1982): M [Der Flaneur], 560. [İng.: W. Benjamin, **The Arcades Project**, tr by Howard Eiland and Kevin McLaughlin (Cambridge, Mass.: Belknap

Nasıl ki bilincinde bile olmayarak yerine getirdiği bu gibi kutsal toplumsal rol ve hizmetlerine dikkat edilmeksizin bu toplumsal tip ülkemizde de 'bazı' küçük, büyük burjuva gözlere pek bir çekici gelmektedir, aynı şekilde diyelim ki bir mizah dergisinin görsel ve yazı dilinde de en azından belirli yaş gruplarının gözüne büyülü bile gelebilecek, bir tür insanı saran tiplendirmeler bulunabilir. Aynı yaş gruplarının seçimini de bir kertede belirleyen 'sınıfsal' vb etmenler de ayrıca araştırılmaya değer. Sözgelimi Türkçe'deki âmiyâne dile özgü, ağırlıkla da cinsellik yüklü küfür ve dil oyunlarını güncel siyasî, ekonomik, kültürel gündemlere taşımanın insana gündelik yaşamında çekici gelen, çabucak insanı saran bir yanı var. Ama Benjamin'in deyişiyle, belki de 'modern' olmaları ve görünüşte (*wahrscheinlich*) ölümü yenme arzusu gereği 'yenilik' (*nouveauté*) peşinde koşan tüketicilerin sürekli en yeniyi (*das Neueste*) kovalamalarının her seferinde vardığı yer de her şeyin eskinin aynısı kalması sonucu,[12] kendilerini içinde buluverdikleri şu adına "sıkıntı" denilen sis bulutudur. Bu nedenledir ki, cinsellik yüklü temalar tüm dahiyâne varyasyonlarına karşın bir süre sonra aynının tekrarı olmak yazgısından kaçamadıklarından, insanlar – hele bir genç yaş grubundan ötekine geçenler – çabucak bıkıp gözlerini nafile ya da değil başka yeniliklere çevirebilmektedirler.[13]

Öte yandan, modern insanın 'tüketici' sıfatıyla içinde savrulduğu nerdeyse acınası ve hiç de yazgı oluşturmayan bu 'nesnel' gündelik bulanıklıktan özellikle konumuz düşüncede uzaklaşmak diye bir şey de var. Heidegger'e soracak olursanız, bu sü-

---

Press of HUP: 1999): Convolute M: "Flâneur," 427]. İlgili pasaja dikkatimi çeken Dr. Sanem Güvenç-Salgırlı'ya teşekkürlerimle.

12 »Um die Bedeutung der nouveauté zu erfassen, muß man auf die Neuigkeit im täglichen Leben zurückgehen. Warum teilt jeder dem andern das Neueste mit? Wahrscheinlich um über die Toten zu triumphieren. So nur, wenn es nichts wirklich Neues gibt.«, **Gesammelte Schriften, V.1: Das Passagen-Werk**: D [Die Langeweile, ewige Wiederkehr], 169. / **The Arcades Project**: Convolute D: "Boredom, Eternal Return, 112.

13 Bu ve yakın konularda okurun dikkatini şimdilik Ali Şimşek'in **Yeni Orta Sınıf** (İstanbul: L & M Yayınları, Epokhe dizisi, 2005) başlıklı aydınlatıcı çalışmasına çekmekle yetiniyorum.

reç pek de bizim istencimize bağlı, iradî gerçekleştirebileceğimiz bir şey değil. Gündelik yaşamın bağrında üreyen, ondan kopan onca akademik söylem, gündelik yaşam üzerine yazılan tonlarca bilim, kültür, sanat yazısı düşünülebilir bu hususta.

Nitekim Heidegger'in gündelik yaşam, düşünce, dil üzerine saptamasını bir başka biçimde, hem de şiir üzerinden ifadelendirişini, ilk biçimiyle 1951 tarihli dil üzerine bir yazısında da (»*Die Sprache*«,) görmemiz mümkün. Orada şöyle yazmaktadır düşünür:

> "Hakiki ozansı eser [*Die Dichtung*] gündelik dilin yalnızca daha yüksek bir kipi (*melos*) değildir asla. Tam tersine, gündelik söylemin kendisi herhangi bir çağrısının artık zor belâ duyulduğu, unutulmuş ve bu yüzden tüketilmiş bir şiirdir [*Das Gedicht*]."[14]

Öyleyse, yazımızda bu türden nüansları unutmaksızın özellikle üzerinde duracağımız bir noktayı şimdiden belirtmekte yarar var; o da şu: kimilerinin Fransızcasını şık bulup da *la quotidien* olarak ifade buyurdukları, modern kapitalist üretim tarzının koşullarına özgü baskın rengiyle hepimizi saran şu 'gri gerçeklik'in[15] yani 'gündelik' yaşamın ayrılmaz dokusunu oluşturan 'gündelik düşünce/dilin,' safdil sanılar tersine, hiç de sonsuz nötr bir amorfluk sunmadığı, varsa eğer onda bir 'demokratlık' onun da kötü ve hâttâ sahte bir demokratlık olduğu. Öyleyse, gündelik yaşam dedikleri çok çeşitli iç çelişmeleriyle devinen, onca görkemi yanında hemen her toplumsal dü-

14 Martin Heidegger, »Eigentliche Dichtung ist niemals nur eine höhere Weise (Melos) der Alltagssprache. Vielmehr ist umgekehrt das alltägliche Reden ein vergessenes und darum vernutztes Gedicht, aus dem kaum noch ein Rufen erklingt.«, »Die Sprache«, **Unterwegs zur Sprache [Gesamtausgabe, Band 12]** (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985 [1959]): 28 [İng.: "Language," **Poetry, Language, Thought**, tr. and intro Albert Hofstadter (New York: Harper & Row, Publishers, 1971): 208.

15 Bu ifade ve bağlamı için bkz. Henri Lefebvre, **La vie quotidienne dans le monde moderne** (Paris: Gallimard, Collection *Idées*, 1968) [Türkçesi: **Modern Dünyada Gündelik Hayat**, çev. Işın Gürbüz (İstanbul: Metis Yayınları, 1998); İng.: **Everyday Life in the Modern World**, tr. by Sacha Rabinovitch, with a new Introduction by Philip Wander (London and New York: Continuum, 2000): viii.

zeyde nice sefaleti de dışavuran, özne-nesne ayrımının çoğu zaman farkında olunmadan içine girildiği, sonuna dek 'insanbiçimci' (*anthropomorphisch*) bir düzey. Öte yandan, gene sanılanın tersine, alttan alta düzenlilikleri olan ve bu yüzden pek de kuralsız kaidesiz sayılamayacak bir düzlem.[16]

Günümüze egemen kentli yaşamın zihinsel yapısı gereği, en azından okur kesimlerce üzerine konuşma gereği duyulan bu doğurgan topraktan uzun bir zaman diliminde giderek 'uzaklaşıp' da kendi homojen dillerinin gelişmesiyle şekillenen, bilim, sanat, felsefe ve gündelik yaşama daha yakın duran 'din' gibi asal toplumsal etkinlikler ortaya çıkmıştır.[17] Aynı doğurgan toprak ile o topraktan ona rağmen boy atmış, kendi dilleri olan bu toplumsal etkinlik düzlemleri arasındaki gerilimli ilişkiyi Heidegger'in 'yeryüzü' (*die Erde*) ile dildünya (*die Welt*) arasında kurduğu gerilime benzetmemiz de mümkün. Bir yanda bağ-

16 Bu nedenledir ki konu üzerine geçmiş bir ortak söyleşide Ulus Baker daha baştan bu noktaya dikkatleri şöyle çekmek gereği duymuştu: "Hemen başlangıçta yapılara ilişkin bir şey söyleme taraftarı değilim ama, mimarlığın kendi iç pratiği herhangi bir alandan çok daha fazla gündelik yaşamla yüzleşme şansına ve zorunluluğuna sahip. Çünkü, artık kentli bir dünyada yaşıyoruz. Kırın da kent olduğu bir dünyada yaşıyoruz. Burada tabii globalleşme sohbeti açmayacağım. Ondokuzuncu yüzyıldan beridir her şey kente, kentli yaşama endekslenmiş. Ve kapitalizm de kentle süregiden bitip tükenmez bir yarış içindedir her şeyden önce. Gündelik yaşamın bu amorfluğunun altyapılarını, derin yapılarını tartışmak herhalde daha iyi olacak. Çünkü amorfluktan sürekli yakınabiliriz, her zaman yapılageldiği gibi. Edebiyatçı yakınır, siyaset adamı yakınır, filozof yakınır, bilim adamı yakınır, aydın yakınır ve bu asırlardır böyle sürer. Ama bu amorfluğun derinlerinde ciddi yapılar, formlar, yaşam biçimleri bulunduğunu düşünüyorum ben. Bu yaşam formları tarihseldir, toplumsaldır, kültüreldir. Bütün bu özellikleri kendilerinde birleştirirler. Ama bence bu yüzden bir öz oluşturdukları da düşünülemez." Bkz. H. Ünal Nalbantoğlu, Ulus Baker, Murat Uluğ ve Kenan Güvenç, "Gündelik Hayat I & II," **Mimarlık** No. 272 (Kasım 1996) ve 273 (Ocak 1997): I, 35. Metinde çok kısa hatırlatacağımız üzre, Henri Lefebvre aynı noktayı bir başka biçimde zaten vurgulamıştır. Bkz. Henri Lefebvre, La vie **quotidienne dans le monde moderne**: 72-75. / **Modern Dünyada Gündelik Hayat**: 48-49. / **Everyday Life in the Modern World**: 36-37.

17 Bu hususun ayrıntılı tartışması için gene bkz. Georg Lukács, **Die Eigenart des Ästhetischen**, Band 1, Erstes Kapitel: »Probleme der Widerspiegelung im Alltagsleben«: 27-127. Almanca orijinaliyle karşılaştırıldığında yer yer eksik ve atlamalarla karşılaşılan Türkçe çeviride özellikle bkz. G. Lukács, **Estetik**, Cilt I, çev. A. Cemal (İstanbul: Payel Yayınevi, 1981), Birinci Bölüm: "Günlük yaşamda yansıtmanın sorunları": 37-86.

rından kopan homojen alanları sürekli geri çağıran yer yer nadaslı bir toprak; öte yanda da bu geri çağırma, indirgeme eğilimi karşısında kendi görece soyut dilleriyle farklı şekillerde ve ölçülerde direnen bilim, sanat, felsefe ve din gibi birbirinden farklı toplumsal pratikler.

Görülüyor ki 'gündelik' yaşam ve ona özgü dil/düşünce sonunda ondan beslenerek üzerinde yükselen homojen yapıları kumdan kalelercesine yıkıp geçme tekinsizliğini barındıran hareketli bir zemin. Tarihsel değişimin küçük ayrıntılarda boy atışını en çok o zeminde gözlemleriz. Aynı yoğunlukta bir dinamizmi ne bilimsel yansıtıma (*Die Widerspiegelung*) içkin olduğu varsayılan soyut düzenlilikler, genellikler ve bilimsel yasalarda ne de hep aynı yerde durarak sürekli aynı insanî şeylerden kendi soyutluğuyla söz eden sanat –işte bu nedenle 'insanbiçimci'dir en soyut sanat bile– ile felsefe ve din gibi diğer yansıtım düzlemlerinde görebiliyoruz.

İşte, özellikle doğrudan gözlemlenebilen, günlerin köpüğündeki o yüzeysel hareket bereket ve devinim, kimimizi 'gündelik' olanı yüceltmek gibi bir yanılsama içine düşürüyor. Oysa, böylesine bir indirgemecilikle her bir şeyi salt gündelik olanın düşüncede işlenmemiş ham bağlamlarına indirgemiş olsaydık, ne sanat yapılabilirdi ne de bilim. Daha da ileri gidip sert bir ifade kullanırsak, 'gündelik' olanı tapıncağa çevirmenin uzaktan sınıfsal çağrıları da olabilecek nesnel bir kaçışın göstergesi olduğunu öne sürmemiz bile mümkün. Dolayısıyla, 'gündelik' olana tanınan önceliğin oynak sınırlarını olabilecek en az hatalı tahminle çizmek gerekiyor, bu zeminin nice gelip geçiciliklerle yüklü yapısı düşünüldüğünde.

Bununla düşüncenin ille de kaskatı teori ve modellere, soyut kavram kurgularına dayanması gerektiğini savunmuyoruz kuşkusuz. Tam tersine, esneklik ve müphemliktir 'rapsodikliğini' kazandıran düşünceye; ölçüsünü tutturmak koşuluyla ama.

Zaten Adorno'nun doğrudan 'gündelik yaşam'ın dalgalarıyla kendi boğuşmasını örtük bir biçimde anlattığını bizlere düşündürten *Minima Moralia*'sındaki saklı erotizmi açığa vurmak çabasına girişmiş Eva Geulen'in düşünürün bir başka kavramı

olan "olumsuz [tersten] özgürlük"le yakından ilgili altını çizdiği gibi, daha işin başından yanlış yaşamda doğruluk aranamayacağı tarzında kategorik bir önbelirlemeden yola çıkmak gerekiyor. Böyle bir kabulle yola çıkıldığında da, gündeliğin sıradanlığındaki ayrıntıları ve dipte yatan düzenlilikleri kimi teori saplantılı fikir kabızlarının yaptığı gibi felsefi ya da edebi seviyenin altında görüp de burun kıvırarak araştırmaya değmez diye daha baştan geçiştiremeyiz.[18]

Gene de o pek bir sihirli sanılan amorfluğu içinde alabildiğine insanbiçimciliği ve barındırdığı özne-nesne ayrımıyla 'gündelik,' bağrında ayrışarak ondan uzaklaşmışken gene de onunla insanbiçimci nitelikleri paylaşan sanat, din ve felsefe gibi toplumsal pratikler ya da işleyişinin doğası gereği tam tersi, yani insanbiçimcilikten olabildiğince uzak başka tür düşünce ve yansıtım kipleri, somut konuşursak 'bilimler' için bereketli bir toprak olmasına karşın, en başta sınıflararası ilişkilerin aldığı biçimler ve hele çatışmalar düşünüldüğünde, çelişkilerden arınmış bir alan gibi görülmemelidir asla.

Bunun yanında, 'gündelik yaşam' konusuna doğrudan odaklanmış eski bir söyleşimizde (bkz. not 16) öne sürülenleri Lefebvre'in de 60'lı yılların ikinci yarısını kaplayan 'esercoşku' (*euphoria*) etkisiyle de yazıldığı izlenimini bırakan 1967 tarihli çalışmasında bir başka biçimde vurgulamış olduğunu gözden kaçırmamak gerek. Lefebvre kent merkezli sermaye egemenliği ve 'kentsoyluluk' (burjuva) koşullarında yükselen 'kültür' (*la culture*) karşısında geçmişin köylü kökenlerine özgü 'tarz' (*le Style*) ve tüm oyunsuluğuyla 'festival'in (*la Fête*) hızla inişe geçtiği, modernlik öncesinin o eski 'gün'ünün (*le jour*) de artık kayıt altına alınarak '*la journée*'ye dönüştüğü yeni tarihsel-toplumsal koşullara damgasını vuran 'gündelik yaşam'ın (*le quotidien*) görünürdeki sıradanlık, gelip geçicilik ve bayağılığı-

---

18 "[...] the categorical impossibility of any 'right life' brings to the surface those mundane details of daily life that usually fall below the threshold of philosophical, or even literary, dignity.," Eva Geulen, "No Happiness Without Fetishism," "Minima Moralia as Ars Amandi," **Feminist interpretations of Theodor Adorno**, edited by Renâee Heberle (University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 2006): 97-112.

nın altında bile uygun koşullarda patlamaya hazır bir sıradışılık bulunduğunu öne sürer. Böylece 'gündelik' ile 'festival' arasında kesin bir karşıtlık (*l'opposition du quotidien et de la Fête*) kurulmuş olmaktadır. Lefebvre'in çağdaş sınıflı toplumun ana özelliği saydığı *le quotidien*'e hiç de olumlu bakmadığını ve kitabının sonuna eklediği kurgu söyleşide belirttiği gibi, "bürokratik denetli tüketim toplumu" adını yakıştırdığı toplumda *homo sapiens*'in vardığı son nokta *homo quotidianus*'un da artık insandan çok bir '*automaton*'a benzediğinin altını çizdiğini de[19] bu arada unutmayalım.

İşte bu nedenlerle, şimdilerde gündeliğe ait çok şey –'mizah' bile– metalar dünyasının gri tonlarını taşıyan sözümona bir 'kültür'ün sarfedegeldiği yavandilin bulaşmasının etkisiyle, modernliğe özgü sıradanlığın sıkıntı sisiyle kaplanmış, potansiyel şiddet yüklü aynı grilikteki kentli yaşamın, giderek sonu gelmez bir suluzırtlaklık seli altında (örneğin 'reality show'lar) tuzlanıp çoraklaşan toprağından payını almaktadır.

Demem şu ki, genellikle burnu büyük düşünce ve yansıtım tarzları karşısında sanki hep sağlıklı bir antidotmuşçasına, sanki tek direniş alanıymış gibi görülen gündelik yaşam/düşünce kiplerine –örneğin gene 'mizah'– daha eleştirel yaklaşmak, çok

19 «Le *quotidianus* est-il encore un homme? C'est virtuellement un automate. Pour qu'il retrouve la qualité et les propriétés de l'être humain, qu'il dépasse le quotidien au sein du quotidien, à partir de la quotidienneté!», **La vie quotidienne dans le monde moderne**: « Terrorisme et quotidienneté »: 354. / **Modern Dünyada Gündelik Hayat**: "Terörizm ve Gündelik Hayat," 208. / **Everyday Life in the Modern World**: "Terrorism and Everyday Life," 193. Lefebvre'in burada dikkatleri çekmek istediği nokta, modern toplumun bizzât kendisinin terörist olduğudur. Dikkatli bir gözün yaşamın değişik düzeylerinden gözden kaçırmayacağı tedhiş örneklerinin sergilendiği böylesi bir toplumda 'gündelik' olanı yüceltmek çok ciddi bir popülist hata içine düşmekten öteye gidemez. Hele 'gündeliğe' özgü düzlemde yer alan yapaylık ve lüzumsuz ayrıntılarda ve oralarda yaşanan deneyimleri saran müphemlik bulutu içinde varlığı çok kuşku götürür bir 'hakikilik' aramak yönündeki felsefî saplantı, en basit deyişle, bir safdillik, zevksizlik [*la naïveté*] örneğidir. "Safdilliği tam nerede aramalı? [« Où se situait exactement la naïveté? »] sorusunun yanıtını aramaya girişen Lefebvre gündelik yaşama ilişkin bu teorinin saplanıp kaldığı yeri çok büyük olasılıkla popülizmde bulabileceğimizi öne sürmektedir Lefebvre (bkz. **La vie quotidienne dans le monde moderne**, « Présentation d'une recherche »: 75. / **Modern Dünyada Gündelik Hayat**, "Bir Araştırmanın ve Bazı Bulguların Takdimi": 49.)

iddialı kaçmayacaksa, onları 'şen' bir bilimin bünyesine yedirerek dönüştürmek gerekiyor. İnsani bilimler ve sanat gibi, tarih içinde 'gündelik'teki amorfluk ve çok çeşitlilik sunan somutluktan uzaklaşmalarından ötürü kendi soyut ve homojen dil düzlemleri oluşmuş bulunan etkinlikler, hakikilik iddiasındaysalar eğer, üzerinde yükseldikleri ama kapitalist modernlik koşullarında çoraklaşarak hızlı bir bellek yitimine de sahne olan, gene de vazgeçilmez bu toprağa indirgenmeyi reddetmek, mesafeli ve eleştirel konumlarını korumayı sürdürmek zorundadırlar.

Söylemek istediğimi Roland Barthes'ın bir teşhisini kullanarak başka türlü de ifade edebilirim. Eğer 'gündelik' olanın bir cephesini bir 'sanat dalı' yoluyla işlemek gibi bir uğraş içinde değil de, burada girizgâhını yapmaya çalıştığımız gibi, 'bilimsel' yansıtımın nesnesine dönüştürerek anlamak çabası içindeysek, o zaman tıpkı Barthes'ın sıkıntılarının "kendi kodu içinde üstlen[emeyeceği], yani *açıkla[namayacağı]*"[20] yollu yazdığı üzere, günümüze özgü 'gündeliğin' o çoğu kez kozmetik çekiciliğine kapılarak, bir başka deyişle salt 'gündeliğin' kodlarından hareket ettiğimizde, aynı 'gündeliği' bilimsel bakımdan anlayamayacağımızı kendimize daha baştan hatırlatmamız gerekir.

Burada sanat yapmaktan çok farklı bir 'uzaklaşım'dan söz ettiğimiz sanırım yeterince açık olmalı. Bir kez daha Barthes'ın deyişini ödünç alırsak, burada gerçekleştirmeye çalıştığımız ne liriktir, ne de tumturaklı sözler savurmak çabası içindeyiz. Ve de gündelik yaşama egemen ve çoğu zaman altı oyuk 'kanılar' (*doxa*) karşısında, tarih sürecinde üretilen 'anlam'dan yana çıkmanın hep yanında duran Barthes'ın bilim hakkında şu yazdıklarını unutmaksızın:

---

20 il ne pouvait assumer son trouble dans le code même du trouble, c'est-à-dire *l'exprimer*:...», «Roland Barthes par Roland Barthes» Roland Barthes, **Œuvres complètes, Tome III: 1974-1980**, Édition établie et présentée par Éric Marty (Paris: Édition du Seuil, 1995): 159. [Türkçesi: Roland Barthes, **Roland Barthes**, çev. Sema Rifat, gözden geçirilmiş ikinci baskı (İstanbul: YKY, 2006): 103 [l'exclusion ~ Dışla(n)ma]. / İng.: **Roland Barthes by Roland Barthes**, tr. by Richard Howard (London: Macmillan, 1977): 85-86 [l'exclusion ~ Exclusion]]

> "...; ama Bilim'e (paranoyak söylem) karşı da bastırılmış [ilga edilmiş?] anlamın ütopyasını ayakta tutmak gerekir. [« ...; *mais contre la Science (le discours paranoiaque), il faut maintenir l'utopie du sens aboli.* »]"[21]

Neden? Çünkü bu durum tüm stereotip kalıplarla –salt gündelik değil, siyasi, bilimsel, sanatsal, dinî ve felsefî de– aramıza bir mesafe koymayı da gerektirmekle kalmaz, 'gündelik' dil yanında boş lâf ve yavansöylem tehdidi, giderek istilası altındaki öteki dilleri de kriz içine itip, onları panikletmemizi, böylece 'anlam'ın içerdiği ütopyayı da savunabilmemizi mümkün kılar.

Çok değil, daha 1934 yılında, kafasında kavak yellerinin estiği, o günden beri de doğru ya da yanlış çuval dolusu yorum ve spekülasyona konu edilegelen o kısa rektörlüğünde hem üniversite-dışına hem de akademik faaliyete özgü gündeliği kaplayan gri gerçekliğin sisinde tökezleyip de burnu sürtülerek istifasını basan Heidegger, huzurlu bir tefekkür ve çalışma için bir kez daha çekildiği Todtnauberg'deki kulübeden eşine hitaben kaleme aldığı 11 Ekim tarihli mektubunda Hegel'i uzaktan yankılarcasına şöyle yazmaktaydı:

> "Gazete eğlendirici, buradan [kulübeden] bakıldığında şeylerin göründüğü kadarıyla. Ama sıradan ve küçük olan da gerekli ve sadece bir aptal onları ortadan kaldırmaya kalkışabilir; zîrâ büyük ve birincil [önemde] olan, [sıradan, küçük olanın] ötekisi sıfatıyla başka türlü nasıl çıkabilirdi ki ortaya – gerçekten de bu karşıtlık olmaksızın insanlar ne birini ne de ötekini görebilirler."[22]

---

21 **A.g.e.**: 161. / Türkçesi: 105. / İng.: 87 [l'exemption de sens ~ Anlamdan muafiyet]. (Türkçe çeviri tarafımızca Fransızca aslı ve İngilizce'ye çevirisiyle karşılaştırılarak biraz değiştirilmiştir.)

22 »Die Zeitung ist belustigend; wie solche Dinge sich von hier oben gesehen ausnehmen. Aber das Mittelmäßige u. Kleine ist notwendig u. ein Narr, wer es besitigt haben möchte, denn wie sollte Anders das Große u. Erste sich abheben u. ohne Abhebung sehen die Menschen ja weder das Eine noch das Andere.«. **»Mein liebes Seelchen!«: Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride, 1915-1970**, Hrsgb. von Gertrud Heidegger (München: Deutsche Verlags-Anstalt, 2005): 188. [İng.: Martin Heidegger, **Letters to His Wife, 1915-**

Arkada bıraktığımız yüzyılın son döneminde sermayenin küresel egemenliği altında alabildiğine kısırlaştırılan, dolayısıyla öteki dil ve düşünceleri yeşertme gücüne artık belki de ihtiyatla yaklaşılması gereken 'gündeliğin' toprağında eşinmemiz talep ediliyorsa hâlâ kimilerince, tarihten günümüze öteki yansıtım tarzlarına neden geçmek gereği duyulduğunu birilerinin bizlere açıklaması gerekecek. Bu açıklama getirilmediği sürece, gündelik-varoluşun gerçekliğine öncelik tanıyan, böylece kavramlar karşısında nerdeyse alaycı bir tutum takınan eski dostu Kracauer'i eleştirirken Adorno'nun benzer bir bağlamda ve o bildik sivri diliyle sarfettiği şu ifadeyi hatırlayacağızdır ister istemez:

"Varoluşsal [olan] felsefeden kaçtığında soytarılığa dönüşür."[23]

Örneklerini 80'lerden bu yana yegâne kamu alanımız olduğuna bizleri inandırmaya çalışıp da, iyi ki insanların 'gündelik' sağduyusuna çarpan medyada günbegün sergilenen *quotidien* bilgiçliklerde izlemiyor muyuz zaten?

1970, sel., ed. and annotated by G. Heidegger, tr. by R. D. V. Glasgow (London: Polity Press, 2008): 145.]

23 »Der Philosophie ausweichend, wird das Existenzielle sich zur Clownerie.«, Theodor W. Adorno, »Der wunderliche Realist: Über Siegfried Kracauer«, **Noten zur Literatur**, Vol. III (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981 [1974]): 393. [İng.: "The Curious Realist: On Siegfried Kracauer," **Notes to Literature**, Vol. III, tr. by Shierry Weber Nicholsen (New York: Columbia University Press, 1992): 63.

'Dil'in derslikteki oyunları*

"Dil dildir" ya da "dil tâ kendidir" dediğimizde bu tür bir ifade ne kulağa hoş gelir ne de fazla bir şey söyler gibidir. İlk bakışta kötüsünden bir totoloji, boş lâf gibi çınlayabilir kulaklarda. Sanki bir boşluk üzerinde duruyor ya da en iyi olasılıkla suyun üstünde erimeye yüz tutmuş ince bir buz tabakası üzerinde kayıyoruzdur sanki.

Ama kimilerinin yaban gözünde eğer dil hep böyleyse korkulacak bir yanı yoktur bunun. Söz gelimi Heidegger "Dil" (1951) başlıklı konuşmasında boşluğa geçmenin aşağı yuvarlanmak, dibe düşmek değil, tersine, aynı boşlukta yükselirken bir tür derinleşmenin de olagelişi, sanki evimizde olabileceğimiz, yuva kurabileceğimiz yeni bir alana geçiş gibi olduğunu öne sürer. Bunu söylediğimizde, üniversite amfi ve dersliklerinde dolaşımdaki geçerakçe dilin bununla ne alâkası olabileceği yollu bir soru belirecektir kimilerinin zihninde hiç kuşkusuz.

Oysa gene Heidegger, unufak olan cansız maddeler, telef olan hayvanlar karşısında bir tek bizim, insan denilen hayvanların 'ölen,' 'ölümlü' (fânî) olduğu yollu, duyulduğunda kulağa pek bir yalın gelen bir noktanın altını çizerken, bunu bi-

(*) ODTÜ Sosyoloji Bölümü 'Teori Sohbetleri' dizisinde 12 Kasım 2009'da yapılan konuşmanın genişletilmiş biçimidir.

reysel yalnızlığımızda bile başta sarandünyamız (*die Umwelt*), toplumsallıktan kaçamayan bizleri kaplayan dildünyayla (*die Welt*) bağlıyordu. Burada da Heidegger'in büyük esin kaynağı, binlerce yıl öncesinin Aristoteles'i akla gelecektir hiç kuşkusuz. Hani şu insanın dilin içinde barınan (*zôion lógon êchon*) bir hayvan olmasını onun toplu, giderek *polis*'te yaşayan bir hayvan (*zôion pólitikon*) olmasından çok daha önemli bulan –çünki toplu ve örgütlü yaşayan başka hayvanlar da vardır– şu "doğdu, çalıştı, öldü" dedikleri filozof.[1]

Bu ve benzeri noktalarla ilgili soruları kısmen de olsa karşılayabilmek için, dilin doğası hakkında alışılagelinen iki tür görüşle başlamakta yarar var tartışmamıza.

Bunlardan birincisi, en azından Hıristiyanların Kutsal Kitabında yer alan, ama İslâm'da da Allah "kelâm"ı olarak zuhûr eden "söz" (*lógos*) olsa gerek. Temelde dinsel görüşün doğal uzantısı olan bu dilin seküler plânda kullanılışını, giderek de sözgelimi müzik, dans gibi pratiklerin dilini bile sanki hep biz fânilerin başparmağı altında, hizmetindeymişçesine, insanbiçimci bir yanlış algılamayla, sanki her kulun nasibi olmayan 'Allah vergisi' bir meleke, yetenek olarak sunmak.

İkinci görüş ise, insanbiçimcilikten uzaklaşma eğilimlerinin (*desanthropomorphisierung*) sürekli varlığına karşın, sonunda insanbiçimcilikle hemen hemen aynı kapıya çıkan, modern doğa ve insan bilimlerini saran dilin iyi bir örnek oluşturduğu, dili bir dışavurma "aracı"na indirgeyen ve de büyük çoğunluk tarafından sorgusuz sualsiz kanıksanan görüş.

Biri din öbürü ise bilim olmak üzere, aynı düşüncenin iki yüzünü oluşturmakta bu iki görüş kısacası.

---

1 Bu nedenledir ki, herkes gibi Gadamer de "İnsan ve Dil" (1966) yazısının daha başında kendi savını Aristoteles'ten (*Politikon* A2, 1253a 9vd) yola çıkarak şöyle konuşlandırır: "Aristoteles'in getirdiği insanın doğası hakkındaki klâsik tanıma göre insan *logos*'a sahip canlıdır. [»Es gibt eine klassische Definition des Wesens des Menschen, die Aristoteles aufgestellt hat, wonach er das Lebewesen ist, das *Logos* hat.«] , Hans-Georg Gadamer, »Mensch und Sprache«, **Gesammelte Werke, Band 2: Hermeneutik II** (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1993): 146. [İng.: "Man and Language" **Philosophical Hermeneutics**, ed. and tr. David E. Linge (Berkeley: University of California Press, 1976): 59.]

İşte kartlarımızı daha baştan masaya açtık. Bu konuda Heidegger'in safında yer alarak, 'dil dedikleri insanın istenci altında salt bir dışavurum aracı olmasa gerek; dahası, dil bir araç olmadığı gibi, dilin olagelişi bir insan edimi olarak düşünülemez,' demekteyiz açıkçası. Tam bir skandal.

Örneğin dersler, seminerler, konferanslarda sergilediği performansa bakarak o Allah vergisi melekelerle donatılmış belagat sahibi, hitabet ustası olduğuna inanılanlar, Osmanlıca bir tâbirle 'kimesneler' varsa ortalıkta, bunlar 'gündelik' denilen tuzlanmış toprakta, ölçüsüz su verildiğinden kısa zamanda dökülüverirler bilgi dağarcıklarıyla orantısız çeneleri nedeniyle – bunun da günümüzdeki belirgin bir örneği medya denen bataktа gerçek boyları pek görülemeyen boşboğazlardır. Aslında biraz da modernliği niteleyen, Nietzsche'nin de bağıra bağıra dikkatleri çekmeye çabaladığı bu çıplak gerçeği salt 'gündelik' dilin o yavan çalçeneliği, boşboğazlığıyla sınırlamak da doğru değil. Bilim diline de sanatın diline de yayılmış bir çölleşme olarak görmek gerekir bu durumu. Uzun sözün kısası, kuruyan bir dildünya.

Buna karşın, 'dil' insan-öznelere indirgenemeyen ama onları kendisini taşımak zorunda bırakan bir dünya oluşturur deyiverdiğimizde, bunun binlerce yıllık felsefe ve bilim dilinin bildik, kabullenilmiş mirasını sarsacak türden doğurguları olsa gerek.

Peki, böyle olduğunda, arı, katışıksız konuşulan, söylenenin –dilerseniz, yazılanın da, burada önceliği 'söz'e tanıyor olsak da– en geniş anlamıyla şiirde (*die Dichtung*), evet, yalnızca onda vuku' bulduğunu mu söylemeliyiz o zaman? Tabii ki, düzyazının da bu en geniş anlamıyla şiir olduğunu göz ardı etmeden.

Böylesi şiire özgü anlaşılırlığı çoğu durumda çıkarcı bir kurnazlık, deyim yerindeyse 'düşüş' sergileyen 'gündelik' dilinkiyle karıştırmamak gerekir. Has anlamıyla gerçek şiir sanki gündeliğin daha üst bir biçimiymiş gibi düşünülmemelidir burada. Aslında doğrusu tam da tersidir. Bu da özellikle günümüzde artık uluorta sarfedilen sözcüklerin dip anlamlarının unutulageldiği, bu yüzden de sözcüklerin anlamlarının boşa harcana-

rak tüketildiği, boşaltıldığı bir şiir, bir ezgiyle yüz yüzeyiz demektir. Bu yüzden güçlü bir düşünmeye çağrıyı oradan beklememiz boşunadır.

Heidegger'in gündelik yaşam, düşünce, dil üzerine bu saptamayı bir başka biçimde, hem de şiir üzerinden ifadelendirişini gene aynı yazısında (»*Die Sprache*«,) görebiliyoruz. Orada şöyle yazmaktadır düşünür:

> "Hakiki ozansı eser [*Die Dichtung*] gündelik dilin yalnızca daha yüksek bir kipi (*melos*) [falan] değildir asla. Tam tersine, gündelik söylemin kendisi herhangi bir çağrısının artık zor belâ duyulduğu, unutulmuş ve bu yüzden tüketilmiş bir şiirdir [*Das Gedicht*]."[2]

Bu nedenledir ki, hakiki şiirden [ozansı eserden] beklenilen o katışıksız söylenenin hiç de karşıtı gibi görülemeyecek sözlü ve yazılı, ama ille de arı bir söylem (*die reine Prosa; die reine Rede*) büyük önem taşır üniversite denen toplumsal kurumun derslikleri, ve öteki tüm söyleşi mekânlarındaki paylaşım düşünüldüğünde. Hiç unutmayalım, arı şiir kadar ender bir şeyden, arada bir tutuşan ideal anlardan söz ediyoruz, dilin utkusunun genellikle sönük ışıltılardan ibaret olduğu bir dönemde.

Arı söylenen nedir? O düşüncemizde geçenler her ne iseler onlar ile dilin bize söylediği, fısıldadığı her ne ise onun arasındaki bağın (*die Bindung*) sonucu ortaya çıkar, sergiler kendini. Söz konusu bağdaki bağlayanın (*das Bündige*) keşfi, derslerimizde, seminerlerimizde yer alan söylemde, konferanslarda sunulan bildirilerde, kısacası bu bağlamlarda kullanılagelen, düşünmeden tıpkı bir 'iş aleti' (*das Werkzeug*) gibi kullanmaya alışık olduğumuz, dolayısıyla da kanıksadığımız 'gereç-dil'in dışı-

---

2 Martin Heidegger, »Eigentliche Dichtung ist niemals nur eine höhere Weise (Melos) der Alltagssprache. Vielmehr ist umgekehrt das alltägliche Reden ein vergessenes und darum vernutztes Gedicht, aus dem kaum noch ein Rufen erklingt.«, »Die Sprache«, **Unterwegs zur Sprache [Gesamtausgabe, Band 12]** (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985 [1959]): 28 [İng.: "Language, **Poetry, Language, Thought**, tr. and intro Albert Hofstadter (New York: Harper & Row, Publishers, 1971): 208.

na çıkarak,[3] hani şu şiir dedikleri kendine ait bir alana sıkıştırılmış zavallı bir etkinlikle daha çok haşır neşir olmamızı mı gerektirmektedir öyleyse?

Bildiğim kadarıyla, şiire 'hobby' olarak kendini kaptırmış, üstüne üstlük okumakla da kalmayıp bir de yazarak duygu ve düşüncelerini 'dışavuran' çok bilim insanı var hâlâ şu epey bir tesviye görüp düzlenmiş yeryüzünde.

İş yalnızca dili bir iş aracı gibi kullanmayı sürdürüp '*topping*' olarak da ruhları incelmiş bilim insanları olmak amacıyla şiire sarılmakla bitmiş olsaydı, hem genelde dil hem de miras alınan bilim ve felsefe, hatta sanat diline ilişkin unutumun ve de dille ilgili bayağı yerleşik anlayışın –hadi iktisat bilimi diliyle konuşmuş olalım bir an– 'yeniden-üretim'inin dışına çıkmış olmazdık pek. Logos'u 'mantık/akıl' diye çevirip –hem hiç de masum bir çeviri değildir bu– başat kılan şimdiki koşullarda çoktandır sürdürülegelindiği gibi, 'metaların dili'nin benimsenmesini zorlayan modernlik koşullarının sultasına uyulmuş demektir bu durumda. Oysa dilin, beden dili dahil, 'gündelik' içindeki kullanılışını, işleyişini biraz dikkatli izlemek bizlere gösterir ki, dili sanki bir 'iş aleti' (*das Werkzeug*) imişçesine görmek, sanılanın tersine, geçmişteki kökleri felsefenin çıktığı ve serpildiği diller olan klâsik Yunanca ve Arapça'dan farklı, mantıksal bir dil, bir hukuk dili, öncelikle de 'mülkiyet hukuku' dili olan Latince'de aranması gereken 'modernliğe' özgü nominalist ve de alabildiğine 'mülkiyetçi' bir düşünce tarzı olmaktan öteye gitmez. Gadamer ileri yaşında Jean Grondin'in onunla yaptığı bir söyleşide de (1996) günümüzde hâlâ genelgeçer bu yanılsama hakkında şöyle demekteydi:

---

3 "Dil onun üzerinden bilincin dünyayla temasa geçtiği bir aracı değildir. O her ikisi de kesinlikle insana özgü olan simge ile gereç yanında üçüncü bir araç değildir. Dil her şeyden önce bir araç, bir iş aleti değildir. [»Die Sprache ist nicht eines der Mittel, durch die sich das Bewußtsein mit der Welt vermittelt. Sie stellt nicht neben dem Zeichen und dem Werkzeug - die beide gewiß auch zur Wesensauszeichnung des Menschen gehören ein drittes Instrument dar. Die Sprache ist überhaupt kein Instrument, kein Werkzeug.«, Hans-Georg Gadamer, »Mensch und Sprache«: 148. / "Man and Language": 61.

> "İlkin, tüm sözcüklere sadece bir iş aletiymişçesine yaklaşan yeni zamanlara [*Neuzeit*] özgü nominalist düşünce biçimi, hakikatte yaşamdaki ilişkilerin sözcüklerde şekillenip yer tuttuğunu artık anlayamamaktadır. Soru da cevap da her zaman sözcük şeklinde olacak değil. Bir bakış soru olabilirken bir başka bakış da cevap ve anlamanın ifadesi yerine geçebilmektedir pekâlâ."[4]

Bu durumda, dili sanki bir 'iş aleti' (*das Werkzeug*), pratik bir gereçmiş gibi görmek dilin bizlere esas söylediğine, 'şey'lerdeki şiirin sesine kulak tıkamakla bir ve aynı şeydir.[5]

Öyleyse esas meselemiz, dilin o bilmecemsi ifade gücünün[6] farkında olarak sözün (ve de yazının) neyi bize taşıdığını, do-

4 »Erst die nominalistische Denkweise der Neuzeit, die alle Worte als Werkzeug ansieht, erkennt nicht mehr, daß in Wahrheit sich in Worten Lebensverhältnisse gestalten. Frage und Antwort müssen überdies nicht immer Worte sein. Auch ein Blick kann eine Frage sein, und ein Blick kann eine Anteort und Verstehen ausdrücken.«, »Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk und dessen Wirkungsgeschichte [1996]«, **Gadamer Lesebuch**, Hrsgb. von Jean Grondin (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1997): 289. [İng.: "Concluding Dialogue with Jean Grondin: A Look Back over the Collected Works and Their Effective History," **The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings**, tr. from German and ed. by Richard E. Palmer (Evanston, Ill.: Northwestern Univ. Press, 2007): 420.].Görüşmenin Almanca baskısındaki bazı cümleler her nedense İngilizceye çeviride yer almamıştır.

5 Behçet Necatigil'in ifadesiyle "Şiirimizin uçbeyi. Korkunç çocuğu" olarak nitelenen İlhan Berk bu durumu çok iyi hissettiğinden olacak, Angelus Silesius'un yazdıklarını ["Yoktur gülün n'içini, açar açtığı için / Sormaz gördü mü biri diye, kendini gözlemediği için"] sanki yüzyıllar ötesinden farklı bir mecazla yankılarcasına şöyle yazmıştır: "Fırtına fırtına olduğunu bilmez. Bilse de değişmez. Bilmeye değer şeyin öğretilemeyeceğini de bilelim. Us her şey değildir." **Uzun Bir Adam (Kendim Üstüne Bir Kalem Denemesi)**, Genişletilmiş 3. Baskı (İstanbul: Yapı ve Kredi Yayınları, 2005): ; 79.

6 Bu ifade gücünün son derecede esinlendirici bir tartışması için bkz. Hans-Georg Gadamer, »Die Ausdruckskraft der Sprache: Zur Funktion der Rhetorik für die Erkenntnis [orig.: **Jahrbuch der Deuschen Akademie für Sprache und Dichtung** (Darmstadt: 1979): 45-55.]«, **Lob der Theorie: Rede und Aufsätze** (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1983): 149-163. [İng.: "The Expressive Force of Language: on the Function of Rhetoric in Gaining Knowledge," **Praise of Theory: Speeches and Essays**, tr. by Chris Dawson (New Haven: Yale University Press, 1999): 123-134. / aynı yazının yararlandığımız bir başka çevirisi için bkz. "The Expressive Power of Language: On the Function of Rhetoric for Knowledge," **PMLA [Publications of Modern Language Association]**, CVII/2 (March 1992): 345-352.]

layısıyla dili 'dinlemeyi' bilmek, olasılıkla kendi dilimizdeki yabancılığı, tekinsiz ötekiliği keşfederek yeniden öğrenmek ve bu yolla gerektiğinde başat söylemlerin (gündelik, bilimsel, sanat, din, felsefe) sultasını kırmak değil midir? Bunu başarmak için özel şiir seansı gerekmez; hele felsefe söz konusuysa. Özetle: sözcüklerin zorlamasız yer tuttuğu, dinlemeyi bildikçe kulağa tanıdık gelecek, açık seçik bir dil; 'gündelik' dilin gerçekteki bulanıklığını çoğu kez gizlemeye yarayan o sahte açıkseçiklikten kökten farklı, şiiri, müziği öyle kolay tüketilemeyecek, apayrı bir başka dil.

Böyle bir dili gerektiren düşüncenin olabilirliğine Heidegger kendisiyle 1969 Eylül'ünde gerçekleştirilen bir televizyon görüşmesinin sonunda şöyle işaret etmekteydi:

> "Düşüncenin yazgısının nasıl bir görünüm kazanacağını hiç kimse söyleyemez [şimdiden]...Felsefe, yani metafizik ile kendi anladığım düşünce arasında bir *ayrım* yapmaktayım... [F] elsefe karşısında konuşlandırdığım bu düşünce, metafizik düşünceyle ilişkisi mesele edildiğinde felsefeden çok daha yalındır; ama tam da bu yalınlığından ötürüdür ki, bir o kadar da gerçekleştirilmesi zordur ve dil ile yeni bir yakın ilgi gerektirir; bir zamanlar sandığım gibi daha yeni sözcüklerin icadı yoluyla değil, yavaş yavaş [ama] sürekli ölmekte olduğu görülen kendi, öz dilimizin köklerinden kaynaklanan içeriğe dönerek."[7]

7 »Wie die Schicksal des Denkens aussehen wird, weiß niemand [...] Ich mache also einen *Unterschied* zwischen Philosophie, d. h. Metaphysik, und dem Denken, so wie ich es verstehe. Das Denken, das ich [...] gegen die Philosophie absetze [...] dieses Denken ist der Sache nach im Verhältnis zum metaphysischen sehr viel einfacher als die Philosophie, aber gerade seiner Einfachheit wegen im Vollzug sehr viel schwieriger. Und es verlangt eine Sorgfalt der Sprache, keine Erfindung neuer Termini, wie ich einmal dachte, sondern einen Rückgang auf den ursprünglichen Gehalt unserer eigenen, aber ständig im Absterben begriffenen Sprache.«, »Martin Heidegger im Gespräch mit Richard Wisser«,**Antwort: Martin Heidegger im Gespräch**, Hrsgb. Von Günther Neske & Emil Kettering (Pfüllingen: Verlag Günther Neske, 1988): 28. [Ing.: "Martin Heidegger in Conversation with Richard Wisser, **Martin Heidegger and National Socialism: Questions and Answers**, tr by Lisa Harries and Joachim Neugroschel (New York: Paragon House, 1990): 86-87]

Böylesine bir dilin/düşüncenin uzun sürecek görünen gelişini (*l'avenir dure longtemps!*) aylak aylak bekleyecek değiliz herhalde. Ama biliyoruz ki, eldeki dilin haznesinde olup da unutulmaya yüz tutan 'dil'in en arı konuşmasına kulak kabartarak bu –akışa mı diyelim?– kapılındığında (*die Wanderschaft*), insan kullanılagelinen o sıradan tanıdık gündelik dilin yanında bilim ve felsefe dilinin de ne denli barbarca, yabansı, kurumuş olduğunun da farkına varır, derinden hisseder. Bu hissi fazla entelektüalize etmeye çalışmanın da pek anlamı olmasa gerek. Önemli olan şudur: Alışılagelen dile maruz bırakılan öğrencilerin, kişiye özel başka koşullarda aykırılık olmadığı sürece neden o denli sıkıldıklarına, giderek dersleri asmak gibi aslında şimdiki koşullarda kendilerine pek de bir şey kazandırmayacak içgüdüsel tepkiler geliştirmelerine şaşmamak gerekir.

Dahası, mademki tartışmakta olduğumuz bellek yitimi, unutum yüksek öğretimdeki derslerin diline ve şu saçmasapan anlaşılan öğrenci 'psikolojisi'ne geldi dayandı, o zaman daha ilk sosyalizasyonundan başlayarak, ilk ve orta öğretimdeki yavanlık ve bu durumdan oportünistçe yararlanan özel dershaneler şebekesinin terörü ve tüm aşamalarda medya narkotiğiyle pekişerek üniversite kapısına gelen, yazılımı baştan belirlenmiş insan-makinenin savunduğumuz dile tepkisine de çok kısa değinmiş olalım.[8]

---

8. Modern dünyadaki gündelik yaşam ve onu sıvayan dil eğitimden tutun modaya, gıda ve ilaç endüstrisinin diline dek terörist bir dildir zaten. Uzun zaman önce Henri Lefebvre, dilimize de çevrilen bir kitabında ele almıştı bunu zaten. Bkz. Henri Lefebvre, **La vie quotidienne dans le monde moderne** (Paris: Gallimard, Collection *Idées*, 1968) / **Modern Dünyada Gündelik Hayat**, çev. Işın Gürbüz (İstanbul: Metis Yayınları, 1998). Böylesi bir toplumda 'gündelik' olanı yüceltmek çok ciddi bir popülist hata içine düşmekten öteye gidemez. Hele 'gündeliğe' özgü düzlemde yer alan yapaylık ve lüzumsuz ayrıntılarda ve oralarda yaşanan deneyimleri saran müphemlik bulutu içinde varlığı çok kuşku götürür bir 'hakikilik' aramak yönündeki felsefî saplantı en basit deyişle bir safdillik, zevksizlik [*la naïveté*] örneği sergiler. "Safdilliği tam nerede aramalı? [« Où se situait exactement la naïveté? »] diye sorarak, yanıtını aramaya girişen Lefebvre gündelik yaşama ilişkin bu teorinin saplanıp kaldığı yeri çok büyük olasılıkla popülizmde bulabileceğimizi öne sürmektedir Lefebvre (bkz. **La vie quotidienne dans le monde moderne**, « Présentation d'une recherche »: 75. / **Modern Dünyada Gündelik Hayat**, "Bir Araştırmanın ve Bazı Bulguların Takdimi": 49.). Ayrıca yazımızda insan-ma-

Bu koşullarda şirazesini yitirmiş bir görsel kültür terörizminin[9] sindirici tedhişi altında yaygın okuma alışkanlığını yitirerek üniversiteye başlayan öğrenci en azından başlarda arı dilin söylediği ile düşünülen arasındaki sıkı bağa önündeki tüm nesnel ve öznel engellere karşın uymaya çalışan alternatif ve belki de yer yer kemiği olmayan bir dilin derslerde kullanılıyor olmasını yadırgatıcı ve hatta ürkütücü bulacaktır.

Bir kısım öğrenci de tanık olup, okumalarını yaparak anlama çabasına girmenin özel önemini göz ardı ederek, işin kolayına kaçacak; derste sergilenmesine çalışılan alternatif dili Allahın bazı seçkin kullarında billurlaşmış, gene O'nun vergisi bir haslet sanarak, kendi anadiline bile yabancı bu dile belki de öznesi nedeniyle temelsiz bir hayranlık bile duyacaktır. Bu gibi derslerin bir ara çözüm olarak üzerine inşa' olunduğu yer yer ağır okumalarını yapmasını beklemeyi her anlamda bayağı (*vulgai-*

kine olarak sunduğumuz öğrenci türünü de kapsayacak bir teşhis sunar Lefebvre: « Le *quotidianus* est-il encore un homme? C'est virtuellement un automate. Pour qu'il retrouve la qualité et les propriétés de l'être humain, qu'il dépasse le quotidien au sein du quotidien, à partir de la quotidienneté! », **La vie quotidienne...**, « Terrorisme et quotidienneté »: 354. / **Modern Dünyada Gündelik...**, "Terörizm ve Gündelik Hayat," 208. Dolayısıyla, gereken mesafeye çekilip aynı gündelik dilin değişik düzeylerdeki işleyişine bakıldığında, söz konusu tedhişin bir çok masumsu örnekte bile kendini ele verdiğini görmekte gecikmeyiz.

9 Bununla 'görsellik'in önemini hiç de yadsıyor olmadığımızı dikkatli bir okuyucunun takdir edeceğini umuyorum. Zaten yalnızca günümüzde değil, tüm insanlık tarihi boyunca da düşünce 'görsellik'le, yerine göre görme duyusu yoluyla, çoğu zaman da 'ruhun gözü'yle (Eflâtun ve Aristoteles'teki (*omma tês psychês*) iç içe işlemiştir. Soyut düşünce ve kavramların zirvedeki üstadlarından Kant bile dinde deizm tartışmasıyla ilgili bir yazısının hemen ilk paragrafının başında şöyle yazmıştır: "Kavramlarımızı ne kadar yüksek düzeyde inşa' edersek edelim, onları duyumsallıktan ne denli uzaklıkta soyutlamış olursak olalım, gene de onlar hep görsel sunumlara tutunuyor olacaklardır – ki bu görsel sunumların asıl belirleyici vasfı da onların her zaman deneyimden çıkarsanmayan bu kavramları deneyim alanında kullanıma elverişli kılmalarıdır. [»Wir mögen unsere Begriffe noch so hoch anlegen und dabei noch so sehr von der Sinnlichkeit abstrahieren, so hängen ihnen doch immer bildliche Vorstellungen an, deren eigentliche Bestimmung es ist, sie, die sonst nicht von der Erfahrung abgeleitet sind, zum Erfahrungsgebrauche tauglich zu machen.«]." »Was heißt: sich im Denken orientieren?« **Berlinische Monatsschrift** (Oktober 1786): 304. Görsellikle ilgili bir panel ortamında dikkatleri bu paragrafa çeken ve isteğim üzerine sonradan bana aynı paragrafı gönderen Thomas Balkenhol'a burada teşekkür ederim.

re; vulgar; banausisch), sıradan ithal edilmiş görsel dile alıştırılagelmiş bir öğrenciden beklemeyi bir yana bırakalım mı diyeceğiz bu durumda?

Elbette hayır; ama şu koşulla: akademisyenler olarak, üniversite yaşamındaki tüm metalaştırıcı baskılara karşın, en başta buna uyan kişiler bizlersek eğer. İlk elde dilin bir dışavurum aracı, bir insan edimi olmadığı önermesinden hareketle, dersin akışında, hâttâ anlamlı bulguları olan bir görgül araştırmayı diğerleriyle paylaşırken öğrenmek.[10] Dil/düşüncenin 'ben'i aşıp geçip kendi mecraını açmasına izin veren asgari bir istençsizlik istenciyle girişilebilir düşüncenin bu serüvenine. Özellikle de, gündelik yaşama egemen ve çoğu zaman altı oyuk 'kanılar' (*doxa*) karşısında, tarih sürecinde üretilen 'anlam'dan yana çıkmanın hep yanında duran Barthes'ın bilim hakkında şu yazdıklarını unutmaksızın:

> "...; ama Bilim'e (paranoyak söylem) karşı da bastırılmış [ilga edilmiş?] anlamın ütopyasını ayakta tutmak gerekir. [« ...; *mais contre la Science (le discours paranoiaque), il faut maintenir l'utopie du sens aboli.* »]"[11]

10 Madem ki 'araştırma' diline de geçerken değinmiş olduk, bu noktaya ilişkin olarak o koca Gadamer ustanın kaleminden dilin afacanca söylediklerini dinlemiş olalım: "Bilim dili diye bir şey var. Dahası, hitâbet sanatı [*Rhetorik*] konuşan kişiden kime yönelik konuştuğunu bilmesini talep eder Eflâtun'un büyük içgörüsü hitâbet teknikleri ile duyguları ayağa kaldıran etkileyici stil ve konuşma biçimlerinin pekâlâ bilginin hizmetinde iş görebileceğiydi. Bu nedenle, hiç kuşku yok ki, kişi belirli bir araştırma grubuna konuşurken [de] onların en iyi anlayacağı dilden konuşmalıdır. Araştırma, diyaloğun başka yollarla sürdürülmesidir. [»Forschung ist eine Forsetzung des Dialogs mit anderen Mitteln.«]," Hans-Georg Gadamer, »Die Ausdruckskraft der Sprache: Zur Funktion der Rhetorik für die Erkenntnis«, **Lob der Theorie**: 157 [vurgu benimdir] Gadamer son cümlede Prusyalı stratejist Carl von Clausewitz'in "savaş siyasetin başka araçları da işin içine katarak sürdürülüşüdür. [»Krieg ist die Fortsetzung der Politik unter Einbeziehung anderer Mittel.«]" yollu bildik deyişini nerdeyse ironik bir biçimde değiştiriyor gibidir.

11 Roland Barthes, **Roland Barthes**, çev. Sema Rifat, gözden geçirilmiş ikinci baskı (İstanbul: YKY, 2006): [l'exemption de sens ~ Anlamdan muaf olma] 105. Çeviri tarafımızca Fransızca aslıyla [« Roland Barthes par Roland Barthes » Roland Barthes, **Œuvres complètes, Tome III: 1974-1980**, Édition établie et présentée par Éric Marty (Paris: Édition du Seuil, 1995): 161.] karşılaştırılarak biraz değiştirilmiştir.

Bu ise salt gündelik değil, siyasi, bilimsel, sanatsal, dinî ve felsefî tüm stereotip kalıplarla aramıza bir mesafe koymayı da zorunlu hâle getirecek ve bu yolla 'gündelik' dil yanında boş lâf ve yavansöylem istilası altındaki öteki dilleri de kriz içine iterek onları panikletmemizi, böylece 'anlam'ın içerdiği ütopyayı da zıvanadan çıkmış bu diller, söylemler karşısında savunabilmemizi mümkün kılacaktır.

Tanrılar ve *daímon*'lar[*]

Böylesi bir başlık ilk bakışta sanki bu adı taşıyan düşünür sıfatıyla bir 'özne'nin 'gerçekte' dine nasıl baktığını irdeleyeceğimiz zannını uyandırıyor. Öyle ya, Osmanlının son dönemlerinde Fransız kartezyen düşüncesinin fazlasıyla 'nesnelci' öznelciliğinin yörüngesine pek bir gönüllü girmeye başlayalı her bir şeyi özne-merkezli görmeyi âdet edinen, 'hızlandırılmış Avrupa' sayabileceğimiz »*Amerikanismus*«un boyunduruğunu da belki bu yüzden kolayca benimseyen moderncі bir zihniyet dünyasını içselleştirmeye tımar edilmiş sürü bireyleri olarak bu gibi bir ilk algı içine girmekten daha doğal bir şey olamaz. Modern-sonracı en aykırımız (!) da, en fazla '*light*-varoluşçu' Fransız damak lezzeti katabilir buna bir degüstatör sıfatıyla belki. Diyelim ki, bu meseleye yaklaşırken eski kafalı Sartre'gil bir ağır varoluşçuluk güttü kimimizi gençlik yıllarından kalan bir düşün mirası olarak, o bile 'özne' temelli değil mi?

Daha baştan iki önemli gerçeği kendimize hatırlatıp, tartışma boyunca da aklımızın kıyısında tutmakta yarar var:

Birincisi, düşünür ya da bir başkası hiç kimse, dinsel eği-

(*) Hacettepe Üniversitesi, Felsefe Bölümü tarafından örgütlenen "Heidegger" konulu sempozyumda (12 Mayıs 2009) okunan "Heidegger ve Din" başlıklı bildirinin yeniden işlenmiş ve geliştirilmiş hâlidir.

timli ya da değil erken dönemden başlayarak kendi özgeçmişine damgasını vuran ve onun ruhsal yapısını, karakter kurgusunu biçimleyen unsurları canı istedi diye elinin tersiyle silip atamaz. Geçmişin omuzlara yüklediği bir noktadan sonra artık fazla ağır geldiğinde, bu yükten hemen kurtulmak olanaksız olduğu gibi, bazen de nerdeyse tüm bir ömür boyu bile sürebilir o mirastan kalan tortuları tümüyle temizlemek. Örnek getirelim buna Heidegger'in karısına yazdığı değişik tarihlerdeki mektuplardan.[1] Mektuplarda din konularını uzaktan yakından ilgilendiren paragraflar, cümleler ve tümcelerden açıkça görülüyor ki, kişisel etkenlerin de yarattığı baskı altında zaten bir süredir soğuduğu 'örgütlü din' kurumundan 1919 yılında ciddi anlamda kopmaya başlamasına rağmen, değişik zamanlarda nefsini terbiye etmek ve düşünüme girmek amacıyla onun manastırda hücreye kapanıp ora keşişleri gibi günlük rutine uyduğuna tanık oluyoruz (örneğin bir kaç kez gidip kapandığı anlaşılan Beuron manastırından 19 Ekim 1930'da ve ertesi yıl 11 ve 19 Ekim 1931 ve hatta yıllar sonra 25 Ekim 1951'de kaleme aldığı mektuplar[2]). Aynı şekilde, Nazilik suçlamasıyla sorgulandığı sırada

---

1 **»Mein liebes Seelchen!«: Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride, 1915-1970**, Hrsgb. von Gertrud Heidegger (München: Deutsche Verlags-Anstalt, 2005) [İng.: Martin Heidegger, **Letters to His Wife, 1915-1970**, sel., ed. and annotated by G. Heidegger, tr. by R. D. V Glasgow (London: Polity Press, 2008)]

2 Bu arada, Beuron'da manastırın sabah âyinlerinde keşişlerle birlikte söylenen ilâhîlerin biçimi ve etkisi (»*Gestalt u. Wirkung des Geistigen*«) üzerinde epey şey düşünmeye fırsat bulduğu da anlaşılan Heidegger'in 25 Ekim 1951'de kaleme aldığı mektup, onun din ve Tanrı hakkında özellikle şu ikircikli düşüncelerini yansıttığı için oldukça ilginç: "Kilise âyininde barınma meselesinde [geçmişin] öz düşüncelerini işleme yolları ve biçimlerini bulmamızın ne denli vazgeçilmez olduğunu bir kez daha anlamış bulunuyorum. Kilise âyinindeki Tanrıya övgüde gerçekleşen bir tür barınmak; ama meyve verir bir yakınlığın artık ne kadar yaşadığına ilişkin çok sık duyulan bir kuşku da var. Öte yandan, ne Katolik ne de Protestan kilisesinde âyin hareketi yoluyla yaratıcı ya da tarihi değiştiren bir sofuluk ihdas edilebilir [artık] – Tanrının bizzat kendisi çıkagelir de konuşursa başka tabii. Bunun içindir ki, [âyin] bize hitâb edenin duyulmasına, onun alanına ilişkin bir önhisle donatılmamıza ve bunun kişide uyarılmasına bizleri hazırlamanın doğru bir yolu olabilir. [»An der Liturgie, erfuhr ich erneut, wie unumgänglich es bleibt, Wege zu finden u. Formen, um das wesentlich Gedachte in das Wohnen einzugestalten. In der Liturgie vollzieht sich ein Wohnen im Lobpreis Gottes;

geçirdiği ruhsal bunalımın içinde zaten pek hazzetmediği psikiyatr ve psikoanalistlere değil, gençliğinden beri kendisini tanıyan memleketinin mümtaz (ve sanırım, açıkgörüşlü) rahiplerinden birine yardım için yöneldiğini de biliyoruz.

İkinci ve de daha önemlisi şu: doğal ya da yapay, hiç bir dil gökten zembille inmediği gibi, aynı tarihsel gerçek yeni dillerin ortaya çıkışı için de doğrudur. Hele 'şeyler'deki müziği yeniden işitebilmek için gereken yeni bir dil de başlarda insanların öteden beri alışık olduğu, birbirlerini anlayabildiği dildeki eski sözcükleri ve gramer yapısını kullanarak ama o sözcüklere yeni anlamlar yüklemek, o yapıyı zorlamak yoluyla (yoksa yeni bir çaba olduğu nasıl anlaşılacak ki?), zahmetli bir doğuş içinde gerçekleşecektir.

İşte, Heidegger'in dilinin kolay anlaşılamaz oluşu da belki de yüzyıllar sürebilecek bir yeni dil/düşünce oluşumunun ne denli sancılı bir süreç içinde gerçekleşebileceğinin kanıtı olsa gerek. Heidegger'in yeni bir düşünüm dilini yerleştirme yönünde doğal dili Almanca'yı konuşanları bile yadırgatan çabasını ve hele onun kendi dilinde yarattığı 'neolojizm'leri hem Almanca'ya hem de kendi diline hâkim olanların bile çevirmekte zorlandıklarını, buldukları karşılıkların da çoğu zaman ev sahibi dilde ne denli sırıttıklarını hepimiz biliyoruz. Bu durumda bile Heidegger'in düşünümünün gerektirdiği dilin tam oluşamadığını, oluşmasının da, kendisinin çok iyi bildiği gibi, çok uzun zaman alacağı kesindir – aklımıza başlığın parantez içindeki kısmını bile çevirmekte güçlükle karşılaşılan o 'düşünce kıvrımı'nın [*die Kehre*] köşetaşı *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*[3] gelsin bir an. Böyle olduğunda onun dilinin

---

aber oft ist auch der Zweifel da, in wie weit noch eine fruchtende Nähe lebendig ist. Andrerseits läßt sich durch eine liturgische Bewegung weder in der katholischen noch in der protestanischen Kirche eine gestaltungskräftige u. geschichteschaffende Frömmigkeit erzwingen - wenn nich der Gott selber spricht. Darum mag es doch ein rechter Weg sein, das Hören auf den Zuspruch, die Ahnung seines Bereiches vorzubereiten u. in dem Einzelnen zu erwecken.«]," **»Mein liebes Seelchen!«: Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride**, 1915-1970: 270-271. / **Letters to His Wife**, 1915-1970: 219.

3 Sahi, »vom Eregnis« karşılığında Türkçe'de ne diyeceğiz Heidegger'in sözcüğü ne anlamda kullandığını az çok iyi anladığımız iddiasını öne sürebiliyor olsak

hâlâ dinlere özgü dildünyaya ait sözcüklerin serpintisinden hemen kurtulması mümkün müdür?

Bu iki yalın gerçeği göz ardı edip de, onun yerleştirmeye çabaladığı dili şimdilik bezeyen sözcüklerin en azından yakın ya da uzak dinsel çağrışımlar taşımaları üzerine kurulan, onun başka ikame kavramlar yoluyla da olsa bir zamanlar yitirdiği Hıristiyan Tanrı'sını bulmak için dervişâne yollara düştüğü yollu, bence çoğu savunma amaçlı itirazın, giderek yüzeysel, sıradan yavansöylemin Heidegger adını verdiğimiz söyleme gerçek değerini, hakkını hiç de vermediği kanısındayım.

Dolayısıyla, buradaki derdimizin aslında yukarıda varsaydığım yaklaşımları güden yönelimlerden kökten farklı olma arayışı içinde düşünüldüğünü, bunun da Heidegger'in kapıldığı düşünce selinden kısmen esinlendiğini baştan belirtmek bir zorunluluk. Bu yalın gerçekliği tanımazdan, bilmezden gelirsek, tahmin edilebileceği gibi, üzerine koskoca bir yazın inşa edilip de kariyerler kurulan ve de bir söylemi sonunda hep bir öznenin yaşamöyküsüne indirgeyici o bildik tuzağın içine düşmüş oluruz. Tembel düşünmenin pek bir rağbet ettiği bu kolaya kaçışı hem Heidegger'den örnekler yoluyla hem de onu ve söylemini yakından bilenlerin tanıklığına sığınarak gerçekleştirmek işten bile değildir. Örneklersek, Heidegger'in yitirdiği Tanrıyı ömür boyu yeniden aramakla uğraştığını açık açık ifade etmemiş midir onun yaban yanını medineli kılarak ehlileştirdiği bilinen Hans-Georg Gadamer gibi birinci sınıf bir düşünür bile? Evet, aynen de şöyle der kendisine Heidegger'in Katolik geçmişinin etkisi konusunda soru yönelten Ricardo Dottori'ye:

> "Heidegger'in tezi şöyle okunabilir: Şüphe yok ki bir Tanrı var; ama bir ilâhiyyât olmadığı gibi, ispatlanabilir, ussal ya da ona yakın hiç bir şey yok."[4]

---

dahi? "Özgünolay(ım)dan" mı, "özgünolaydan" mı, "özgeolaydan" mı, vb. Bkz. **Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)** [**Gesamtausgabe, Band** 65], 2. durchgesehene Aufl. (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994) [İng.: **Contributions to Philosophy (From Enowning)**, tr. by Parvis Emad and Kenneth Maly (Bloomington and Indianapolis: Indiana Univ. Press, 1999)].

4 »Die These von Heidegger lautet eben so: Es gibt zwar Gott, aber es gibt keine Theologie, etwas Beweisbares, Rationales oder Ähnliches.«, Hans-Ge-

Heidegger'in din ve Tanrı ile ilişkisi üzerine benzer yorumları, onunla yapılan kimi söyleşilerde, en başta da "sadece bir tanrı kurtarabilir hâlâ bizleri [»Nur noch ein Gott kann uns retten«]"[5] yollu onca spekülasyona yol açan ifadeleriyle de beslemek işten bile değildir. Görünüşte bu sorun çözülmüş sayılabilir ayrıntılar dışında. Acaba...?

Oysa, Heidegger adlı söylemin, aynı adı taşıyan kişinin kaleminden döküldüğü kadarıyla, 'Varlık' denen o şeye verdiği öncelik ile bunun yükünü de onca 'tarihselliği'yle (*Geschichtlichkeit*) değişik düzeylerdeki *Da-sein*'ın çobanlığına devrediyor oluşu, gençliğinde gerçekleşmiş basit bir "*losing my religion*" hadisesiyle, üstelik ardından bir de yaşlanan bir düşünürün sarfedildiği bağlam dışına çekilip yeniden yitirdiği dine sığınması olarak ucuz yorumlara yem edilen şu ya da bu kelâmıyla derdest edilip geçiştirilecek bir mesele değildir. Aristoteles'in *Phúsika*'sı üzerine 1939 tarihli bir çalışmasında şu yazdıkları ve sonradan eklediği yorum bu durumu yeterince açıklayıcıdır kanısındayım:

> "[Antik Yunan'da 'doğa' sözcüğü de sonunda 'elemental' her şey [olduğu kadar] 'insani' her şeyin de üzerinde olmakla kalmayıp, tanrıların bile üstüne çıkanı anlatır. Bu yüzden Hölderlin "Sanki bayram gününde...3. dörtlük [»Wie wenn am Feiertage...« (III. Strophe)" ilâhîsinde şöyle der:
>
> İşte doğmakta gün! Özledim durdum ve gördüm geldiğini.
> Ve de Kutsal sözcüğü olacak gördüğümü anlatan.
> Çünkü doğanın kendisi, bütün zamanlardan da kadim
> ve de üstünde Doğu ve Batı tanrılarının,

---

org Gadamer, **Die Lektion des Jahrhunderts: Ein philosophischer Dialog mit Riccardo Dottori** (Münster: LIT Verlag, 2002): 134. [İng.: **A Century of Philosophy: Hans-Georg Gadamer in Conversation with Ricardo Dottori**, tr. by Rod Coltman with Sigrid Koepke (New York: Continuum, 2004): 124.]

5 **Der Spiegel** dergisinin 23 Eylül 1966'da Martin Heidegger'le yaptığı ama onun koyduğu koşulla ancak ölümünden sonra yayımlanan ünlü görüşmede [»Nur noch ein Gott kann uns retten«, **Der Spiegel, 23** (vom 31. Mai 1976): 213] söyledikleri için bkz. oğullarınca düzeltilmiş metin: »Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger«, **Reden und Andere Zeugnisse: Eines Lebensweges, 1910-1976, [Gesamtausgabe, Band 16]** (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000):

[....]
Tekrardan hisseder kendini yeni,
Esinlendiren, yaratan her şeyi.

[Almancası:

Jetzt aber tagts! Ich harrt und sah es kommen.
Und was ich sah, das Heilige sei mein Wort.
Denn sie, sie selbst, die älter denn die Zeiten
Und über die Götter des Abends und Orients ist
[....]
Fühlt neu die Begeisterung sich,
Die Allerschaffende wieder.]

('Doğa' burada tanrıların da *üstünde* ve var-olanların hep çıkageldiği 'çağlardan bile eski' olanın adı olmaktadır. 'Doğa' 'Varlık' sözcüğüyle [aynıdır artık]: yani tüm var-olanları önceleyen, onların da varlıklarını borçlu oldukları. Tanrılar için de aynı şey geçerlidir. Onlar da tanrı *oldukları* ölçüde ve nasıl tanrı olurlarsa olsunlar, hepsi de 'Varlık' *altında* yer tutarlar.) [(»Natur« wird hier zur Nennung dessen, was *über* den Göttern und »älter denn die Zeiten« ist, zu denen je Seiendes aeiend wird. »Natur« wird das Wort für das »Sein«; denn dieses ist früher denn jeglichess Seiende, das von ihm zu Lehen hat, was es ist; und *unter* dem »Sein« stehen auch noch alle Götter, sofern sie *sind* und wie sie auch sind.)]."[6] (vurgular Heidegger'in)

Gadamer gibi çok önemsediğim bir düşünür bile bir yanda Heidegger'in ömrünü çekip giden tanrıyı aramakla geçirdiğini iddia ederken, öte yanda şöyle de diyebilmektedir. "Heidegger bizleri yalnızca bir tanrının kurtarabileceğini söylediğinde onun yanında değilim. Varlığın toptan unutumu gerçekle-

6 Martin Heidegger, »Vom Wesen und Begriff der *Phúsis* Aristoteles, Physik B,1«, **Wegmarken**, [GA **Band** 9], 2. durchgesehene Aufl. (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996): 240. [İng.: "On the Essence and Concept of *Phúsis* in Aristotle's Physics B I," tr. by Thomas Sheehan, in **Pathmarks**, ed. William McNeill (Cambridge, UK, and New York: Cambridge University Press, 1998): 184].

şemez; nasıl ki ölüm insan yaşamından silinemeyecekse, eminim ki sınai-teknolojik devrim de insanlık durumunu tümüyle dönüştüremeyecektir."[7]

Gadamer'in sözcüklerini kullanırsak, Hölderlin'in Heidegger'in dilini çözmeye başlaması [*»Hölderlin hatte dem Denken Heideggers die Zunge gelöst.«*][8], karısına cephe gerisinden 30 Ağustos 1918'de (Nouillon-Pont) gönderdiği bir mektuptan anlaşıldığı kadarıyla, kurumsal dinin ağırlığının üzerinden kalkmaya başlamasında rol oynamak üzere erken bir dönemde başlamış görünmektedir zaten.[9] Dolayısıyla, tektanrıcı bir dinin tanrısından ozanların dilinde beliren tanrı(ların=kutsallığın) arayışına geçişi, özellikle Heidegger'in özel yaşamındaki başka gelişmelerle birleştiğinde 1920'li yılların başlarına rastlamaktadır ve de geriye dönüşsüz, nostalji barındırmayan bir süreçtir bu kanımca. Bu yönelimin çok daha belirginleştiği bir aşama-

7 Roy Boyne, "Interview with Hans-Georg Gadamer," **Theory, Culture and Society**, V/1 (February 1988): 26. Bu arada, odak konumuzu dolaylı ilgilendirse de, Gadamer'in dindarlığı yönündeki önyargılarımızı sarsacak bir bilgiye de yer verelim yeri gelmişken. Gadamer'in yakın tanıyıp güvendiği ve düşünürün yazılarını da derleyen Jean Grondin'in kaleme aldığı biyografide 11Eylül olaylarının hemen ertesinde kendisine sorular yönelten dergilere verdiği dünyanın artık onun için anlamlı olmaktan çıktığı yollu yanıtlara karşın, yüz ikinci yaşı nedeniyle onunla yapılan söyleşilerde, son yıllarda kayıtsız şartsız savunduğu bir öğretisinden söz edilecekse eğer, bu öğretinin şimdiki koşullarda bile insanların umut olmaksızın yaşayamayacakları savı üzerine kurulduğunu belirtir Grondin'in kitabında hemen ardından şu ilginç satırlara rastlıyoruz: "Basın onun bu söylediklerinin üstüne atlayıp, bunun Tanrı'ya ve ötedünyâya inanç anlamına mı geldiğini sordular hemen. Hayır, diye yanıtladı sabırla. Ölümden sonra bir yaşama inanmıyordu; 'Tanrının varlığına inanabiliyor olmak ne denli hoş olmalı, diye düşünüyor olsam da sıklıkla." Jean Grondin, Hans-Georg Gadamer: A Biography, tr. by Joel Weinsheimer (New Haven: Yale University Press, 2004): 335-336.

8 Hans-Georg Gadamer, »Sein, Geist, Gott«, **Gesammelte Werke, Band 3: Neuere Philosophie I**, Hegel.Husserl.Heidegger (Tübingen: j. c. B. Mohr [Paul Siebeck], 1987): 328

9 "Hölderlin'in bir şiirinde şunları okuyoruz: 'En derindekini düşünen, en hayat dolu olana aşıktır.' Şu sıra Hölderlin benim için yepyeni bir deneyime dönüşmekte – sanki ona tamamiyle özgün [kaynaktan; ursprünglich] yaklaşmaktayım [»>Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste< steht in einem Hölderlinschen Gedict -. Höld.[erlin] wird mir z. Zt. ein neues Erlebnis - gleichsam als ob ich ganz ursprünglich erstmalig mich ihm näherte«]," **»Mein liebes Seelchen!«: Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride, 1915-1970**: 77 / Letters to His Wife, 1915-1970: 49.

ya geçişi onun karısına ileriki tarihli ve bir yıla yakın zorlu bir rektörlük dönemi ertesinde, onun Todtnauberg'deki kulübeye çekilip ünlü sanat eserinin kaynağı üzerine çalışmasını kaleme almaya başladığı sırada eşine yazdığı 11 Ekim 1924 mektuptan anlıyoruz.

Heidegger mektubunda istifası kabul edildikten sonra akademik çalışmasında uzun bir bereketsiz dönem geçireceği korkusuna rağmen pek öyle olmadığını, rektörlük öncesi durumun işte orada ama tümüyle farklı (*ganz Anderes*) yeniden belirdiğini, bu kez alabildiğine hür, yalın ve sadede gelip işin özüne inmiş hissettiğini (»*wie ich fühle ganz frei, einfach u. wesentlich*«) yazdıktan sonra konuyu Hölderlin'e getirerek şöyle yazıyor:

> "Hölderlinle yalnız kalabilmek zor iş – ama bu yüce her şeyle [gelen] güçlük. Merak ediyorum, acaba Almanlar bu adamın yaşamla başa çıkamadığı için dizelere sığınan zayıf bir karakter değil de, geleceğin tanrılarıyla yüzleşen, mürîdleri olmayan, >günler boyu dağlarda kök salan< bir kahraman olduğunu kavrayabilecekler mi diye.
>
> Ama sana daha önce de söylediğim gibi, bu kez [de] düşüncede onunla henüz boy ölçüşebilecek durumda değilim; çünkü bu adam felsefi bakımdan arkadaşları Hegel ve Schelling'in bile ötesinde; bizim için hâlâ konuşulamayan, hakkında konuşmanın değil sadece sözünü etmenin [*zu sagen*] görevimiz olduğu, tümüyle bambaşka bir yerde."[10] [vurgular Heidegger'in]

Şimdi soralım kendimize, felsefenin uğraşı nedir ve bu dininkiyle aynı şey midir diye. Elbetteki Kant'ın bu konuda yap-

---

10 »Es ist schwer mit Hölderlin allein zu sein - aber es ist die Schwere alles Großen. Ob die Deutschen einmal begreifen werden, daß hier nicht ein lebensuntüchtiger Schwächling in Verse sich rettete, sondern ein Held den kommenden Göttern standhielt - ohne jede Gefolgschaft >taglang festgewurzelt auf den Bergen<. - Aber wie ich Dir schon sagte, dieses Mal werde ich ihm noch nicht gewachsen sein im Denken, denn er ist auch über seine Freunde Hegel u. Schelling philosophisch weit hinaus u. an einem ganz anderen Ort, der für uns noch unausgesprochen ist u. den zu sagen - nicht zu bereden - unser Auftrag bleiben wird. -«, **»Mein liebes Seelchen!«: Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride, 1915-1970**: 188. / **Letters to His Wife, 1915-1970**: 144-145.

tığı ciddi ayrımı ve bunun en azından üniversitedeki fakülteler arasındaki ilişkinin politiği açısından önemini bilen herkes, sansürlendiğinde haşmetmeaplarına yazdığı mektuptaki satırları hatırlayacaktır

Yakınlarda çıkan bir kitabımı açan yeniden yazılmış yazımda bizzat Heidegger'e gönderme yaparak şöyle yazmıştım: "Heidegger'in teşhisiyle, "varlık nedir?" gibi hiç de dinsel olmayan temel bir soruyu düşünmekten aciz din bile bugün 'modern çağın dini' olmaya mahkûmdur artık. Bu yüzden tanrıların terk-i diyâr eylediği ve artık tekno-bilim sulta ve manipülasyonlarına (*Machenschaft*) boyun eğen modernlik çölünde çoktandır yitip gitmiş kutsallığı günümüz dinleri de belleksiz kurgular dışında yeniden ele geçiremeyecek gibi görünüyor."[11]

Nereden çıktı bazılarına densiz bile görünebilecek bu iddia? Salt Nietzsche, Weber, Adorno ve Horkheimer gibi düşünürlerin bu konudaki teşhislerine değil, hepsinden öte, bizzat Heidegger'in yazdıkları ile onun söyledikleri hakkında bazı tanıkların tutanaklarına dayanarak.

Burada ille de bir dert görülecek ve bu yönde bir soru sorulacaksa eğer, bunun yanıtı da zaten daha erken zamandan apaçıktı Heidegger'in gözünde. Hem salt "dönüş/kıvrım" öncesi bir takım yazılarında değil; ama özellikle *Metafiziğe Giriş* (*Einführung in die Metaphysik*, 1935 Yaz Yarıyılı, Freiburg Üniversitesi) dersinde[12] apaçık şöyle konur özetle:

İncil'i okuyan herkes için metafiziğin temel ve ucu açık sorusu saydığımız ""neden var-olanlar var da hiçlik hiçmiyor?" [»*Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?*«][13]

---

11 H. Ünal Nalbantoğlu, " 'Modern Çağ'da Universitas kavramına ne oldu?" **Arayışlar** (İstanbul: İletişim Yay., 2009): 30-31.

12 Martin Heidegger, **Einführung in die Metaphysik** (Tübingen: Max Niemeyer, 1953): 5-6. [İng.: **Introduction to Metaphysics**, new tr. By Gregory Fried and Richard Polt (Garden City, N.Y.: Anchor Books, 1961): 6-7.]

13 »Was ist Metaphysik?«in ilk (1929) ve ana metnini bitiren bu cümle, **Einführung in die Metaphysik** başlığıyla sonradan yayınlanan siyasi anlamda tartışmalı bu 1935 yaz yarıyılı dersini de başlatan, Heidegger'in metafiziğin temelsorusu (Grundfrage) olarak konuşladığı savdır da. Heidegger'in 'Modern Zamanlar'da bilimciler kadar ilâhiyyâtçıların da kendinin konuşlandırdığı bu zorlu soruya yanıt getiremeyeceği yönünde değişik yerlerdeki îmâları ilginç

zaten cevabı bizlerce verilmeden bile önce daha baştan yanıtlanmış bir soru sorulamaz. Tanrının kendisi hariç her şey onun eliyle yaratılmıştır da ondan. Bundan dolayıdır ki, mü'min biriysek bu sorunun konuşlanmasına katılabilir, ama bu kökten sorgulamayı sonuna dek götüremeyiz. Aksi hâlde, imanımızı, yukarıdaki kabulü terk etmemiz, bunun da sonuçlarına katlanmamız gerekecektir.

Heidegger'in yaban söylemi amansızca şöyle devam eder ama:

> "Ama öte yandan imansızlık olasılığına kendini sürekli maruz bırakmayan bir iman, iman olmayıp, sadece lâf olsun diye edilmiş imandır; mü'min sadece işine geldiğinden iş sözleşmesi yaparak geleneksel öğretiye öylesine tutunan biridir bu durumda. Bu ise ne imandır ne de sorgulama; her şeyle uğraşır görünüp, bazen de etrafa iman kadar sorgulamaya da yoğun ilgi duyuyormuş gibi gösterenlerin kayıtsızlığıdır [yalnızca]."[14]

---

bir biçimde Adorno'nun günümüz dinleri üzerine şu yazdıklarıyla da desteklenmektedir kanısındayım: "Din hep olduğu gibi [bugün de] satılıktır. Hesap-kitapçı bir toplum üyelerinin hesapçı-kitapçı bir biçimde altında acı çekmekte oldukları hesap-kitabı unutmalarını sağlayan birçok başka us-dışı uyarıcı arasında bir tane daha usdışı uyarıcı olarak ucuzca piyasaya arzedilmektedir. Bu tüketici sanatı endüstri onu ele geçirmeden önce bile sinema dinidir. Böyle bir şey karşısında sanat dinle arasındaki doğru yakınlığa imanını ancak her tür dinsel iddiadan ya da dinsel meselelere değinmekten sofuca uzak durarak ayakta tutabilir. [[r]eligion is on sale, as it were. It is cheaply marketed in order to provide one more so-called irrational stimulus among many others by which the members of a calculating society are calculatingly made to forget the calculation under which they suffer. This consumer's art is movie religion even before that industry takes hold of it. Against this sort of thing, art can keep faith to its true affinity with religion, the relationship with truth, only by an almost ascetic abstinence from any religious claim or any touching upon religious subject matter. Religious art today is nothing but blasphemy.] " Theodor W. Adorno, "Theses Upon Art and Religion Today," **Noten zur Literatur** (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981): 649. [yazının özgün dili İngilizcedir.]

14 »Aber andererseits ist jener Glaube, wenn er sich nicht ständig der Möglichkeit des Unglaubens aussetzt, auch kein Glauben, sondern eine Bequemlichkeit uns eine Verabredung mit sich, künftig an der Lehre als einem irgendwie Überkommenen festzuhalten. Das ist dann weder Glauben noch Fragen, sondern Gleichgültigkeit, die sich nunmehr mit allem, vielleicht sogar sehr interessiert, beschäftigen kann, mit dem Glauben ebenso wie mit dem Fragen.«, Einführung in die Metaphysik: 5. / Introduction to **Metaphysics**: 6.

Ama başta konulan soruyla hiç bir ilgi kuramaz imanın güvenliğinde yuva arayanlar kendilerine. Bu nedenle de iman tahtasına vurulduğunda felsefenin bu başat sorusu tam da felsefe uğraşını mü'minler gözünde bir tür 'kaçıklık' (*eine Torheit*) kılan sorudur da.

İşte bu 'kaçıklığın' –dilerseniz 'ahmaklık' koyun adını– tam da göbeğindedir Heidegger. Bu yüzdendir ki sözgelimi 'Hıristiyan felsefesinden' söz etmek kareye daire demekle bir sayılabilecek bir yanlış anlamadır onun çılgın gözünde. Hiç kuşkusuz Hıristiyan dünyasını yaşamanın yani iman dünyasını düşünebilir, sorular sorabilir birileri. Ama o zaman ilâhiyyât derler onun adına.[15]

Heidegger'in kendinin de vurguladığı düşünme yolundaki 'kıvrım'ın (*die Kehre*) önemli bir parçası olduğu son zamanlarda keşfedilen *Felsefe üzerine Çalışmalar (Özgünolay'dan)* [*Beitrage zur Philosophie (Vom Ereignis)*, 1937] başlığıyla yayımlanmış, birbirini izleyip bir bölümler dizisi oluşturmayan ama birbirine geçen altı temanın ortaya çıkardığı kurgunun (*Das Gefüge*) oluşturduğu ve gelecekte olası bir düşünceye geçiş (*Der Übergang*) olarak tasarladığı örgü çalışmada bu temalardan birini oluşturan 'son tanrı' (*Der letzte Gott*) üzerine olan sondaki kısa ve ilginç bir biçimde metafizik ve sanat çalışmasının kökeninin tartışmasına ayrılmış iki kısmı izleyen "Ne diyeceğiz Tanrılar hakkında?" başlıklı kısımda [No. 279: »Wie aber die Götter?«][16] özetle şunları yazdığı göze çarpıyor:

---

15 »In dieser Torheit besteht die Philosophie. Eine >christliche Philosophie< ist ein hölzernes Eisen und ein Mißverständnis. Zwar gibt es eine denkend fragende Durcharbeitung der christlich erfahrenen Welt, d. h. des Glaubens. Das ist dann Theologie.«, **Einführung in die Metaphysik**: 6. / **Introduction** to **Metaphysics**: 6.

16 **Beitrage zur Philosophie**..: 508-509. / **Contributions to Philosophy**...: 357-358. Karısına gönderdiği 8 ve 10 Ocak 1945 tarihli iki mektubunda, günün zorlu koşulları altında toparlayıp emin yerlerde sakladığı bir çok yazması arasında sanki özellikle bu çalışmasına dolaylı değiniyor izlenimini aldığım düşünür, düşünülebilse bile bildik, verili dile kolay vurulamayan bu yeni düşünce ve dil kipi hakkında şu iki örnekteki gibi ifadelerde bulunuyor "gitgide daha da açık bir biçimde yalın deyişe gerek duyuyorum; ama bunu gerçekleştirmek zor; burada konuştuğumuz dil yalnızca bugüne dek gelenle sınırlı [»immer deutlicher spüre ich die Notwendigkeit des einfachen Sa-

"İnsanın derdine geçici devâ [*Not-behelf*] diye göz önünde, el altında tutulan [*als Vorhandenes*] 'Din'inki değil; ama asıl Varlık'tan, onun kesin sonucu [*Entscheidung*] olarak [çıkagelen]; sonuncu olanın biricikliğiyle geleceğe ait [Tanrılar] [*künftig in der Einzigkeit des Letzten*]."[17]

Neden bu yönde bir kararlılık göstermeliyiz ki? Felsefece hep gevelenen 'Varlık'tan (*Sein*) ayırt edebilmek uğruna Heidegger'in eski Almancadan ödünç kullandığı, Türkçe'de pek de albenisi olmayan bir konuşlandırmayla, 'Var-lık'ın (*Seyn*) zorunluluğu böylece insan özgürlüğünün en uç noktasına, 'hiçlik' uçurumunun (*Abgrund*) kıyısına taşındığı, dolayısıyla sorgulanmaya en fazla değer duruma geldiği (*Die höchste Fragwürdigkeit*) –bunun temel sebebi de modern dünyada eski 'kutsallığın yitişi' olsa gerektir– ve böylece özgün/özgeolayın (*Das Ereignis*) en yalın hakikatine dönüştüğü için. İşte tam da hakkında soru sormaya bu denli değer olduğu, özgünolayın gerçekleştiği bu noktadır ki, var-lık sorusu yanıtlanabilir bir soru olmaktan çıkmıştır artık. Bence sessizliğin de kapıyı çalışı tam da bu noktada olsa gerektir.

Bütün bunlar, Heidegger'in de karısına mektuplarında açıkça itiraf ettiği üzere, kavramlaştırılması zor bir soyutluk düzeyinde görülebilir. Ama asıl Heidegger'in "Parmenides" dersinde (1942-43 Kış Yarıyılı, Freiburg Üniv.) kadim Yunanda tanrılar ve *daímon* üzerine sürdürdüğü tartışmada Yunan düşüncesiyle modern çağların tektanrıcı din ağırlıklı ya da ondan türev düşünce arasında kurduğu tezat, kendi gözünde özellikle ozan bile sayılamayacak Hölderlin yoluyla geleceğe ait olduğunu savladığı bir düşünce akışının tartışmasıyla birleştirildiğin-

---

gens; aber das ist schwer; da unsere Sprache nur für das Bisherige gilt«];" "şimdilerde başka hiç kimseye kavranabilir gelmese de, öz olan henüz basılmamış kalsa da, düşünme benim için sonuna dek her tür etkinliği önceleyecek [»Dennoch geht mir das Denken bis zuletzt über jede andere Tätigkeit, auch wenn das der jetzigen Zeit niemand mehr begreifen sollte u. das Wesentliche unveröffentlicht ist.«], »Mein liebes Seelchen!«: Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride, 1915-1970: 228, 229. / Letters to His Wife, 1915-1970: 182, 183.

17 Beitrage zur Philosophie..: 508. / Contributions to Philosophy...: 357

de, günümüze egemen metafizik düşüncenin onto-teolojik yapısından ne denli uzak olduğunu göstermeye yeter. Şöyle ki:

"Tanrının gereğinden uzundur süregiden Hıristiyanlaştırılmasından [*Die lange Verchristlichung des Gottes*]" ve Ahd-i atîk'teki buyurgan Tanrıdan söz eden Heidegger, Hristiyan Tanrısı hakkındaki kuşkularını dışavurmak yanında bu buyurganlığın Roma'nın devlet *imperium*'una paralel bir kilise *imperium*'una bir güzel uyuşuna da değinerek, bugüne miras kalan bu örneğin Yunan tanrılarını –dolayısıyla da Hölderlin'in tanrılarını– anlamada büyük ölçüde yetersiz kaldığının altını özellikle şöyle vurgular:

> "Ahd-i atîğin Tanrısı 'buyurgan' bir Tanrıdır. Kelâmı da [ya] 'Yapmayacaksın' [ya da] 'Yapmayacaksın'dır. Burdaki '-caksın' yasa tabletlerine de kazınmıştır. [Oysa], hiç bir Yunan tanrısı buyurgan tanrı olmayıp, onlar daha çok bir şeyleri gösteren işaretler verirler. Romalıların tanrıları ise, tam tersine, 'bahse giren,' 'isteyen' anlamına gelen ve buyurma karakteri taşıyan Latince *numen* sözcüğüyle nitelenmişlerdir. Tam anlamıyla alındığında, 'ilâhîgiz' [*Numinose*] *àlethéia* alanında olagelen Yunan Tanrılarının özüne dokunmaz bile."[18]

Aynı Heidegger az ileride de Yunan tanrıları ile Hıristiyan Tanrısı arasındaki kökten farklılığın altını şöyle çizecektir bir kez daha:

> "Yunan tanrılarının modern 'açıklaması'na ait 'antropomorfik' ve 'teomorfik' reçetelere başvurmak her defasında yanlıştır [...]

18 »So ist aus der alttestamentliche Gott ist ein >befehlender< Gott: >du sollst nicht<, >du sollst< ist sein Wort. Dieses Sollen wird auf Gesetzestafeln niedergeschrieben. Kein Gott der Griechen ist ein befehlender Gott, sondern ein Zeigender, Weisender. Das römische >numen<, wodurch die römischen Götter gekennzeichnet sind, bedeutet dagegen >Geheiß< und >Wille< und hat Befehlscharakter. Das >Numinose<, streng gedacht, trifft nie das Wesen der griechischen, d. H. Im Bereich der *àlethéia* wesenden Götter.«, Martin Heidegger, **Parmenides [Gesamtausgabe, Band 54]** (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982) 59; ayrıca bkz. 67-68. [İng.: **Parmenides**, tr. by André Schuwer and Richard Rojcewicz (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992): 40; ayrıca bkz. 40-46.] Üstüne üstelik, Heidegger Nietzsche'nin bile kadim Yunan 'dünyasını' Romalıların düşün mirasını sürdüren modern bir gözle gördüğünü bile iddia edecektir biraz ileride. A.g.e.: 63. / 43.

> Bugün artık olmayan Yunan tanrılarının [insanlarca] ancak Yunanlıların düşündüğü tarzda Varlık temelinde deneyimlenebildiği yeterince açık olmalı. [Günümüzde ise] bu ilâhî varlıkların [*Götterwesen*] 'insanın ürünü' ya da daha tikelleştirirsek 'dindar' insanınki olarak açıklanması gerektiği yolundaki en yüzeysel reçete tekrar ve tekrar kendini empoze ediyor. [...] [Oysa] Yunanlılar ne tanrıları insanlaştırdılar ne de insanları tanrılaştırdılar. [...] Yunan tanrılarının temelözü [*Grundwesen*], tüm diğerlerininkinden ve dahi Hıristiyanlığınkinden tümüyle başka olarak, Varlığın özünden ve olagelişinden kaynaklanmasındadır,..."[19]

Burada, Heidegger'in getirdiği uzun ve girift tartışmanın hakkını yeterince vermediğimin tümüyle bilincindeyim. Ama dikkatleri özellikle çekmek istediğim husus, kadim Yunan tanrılarını günümüze egemen insanbiçimci ve teomorfik –ve de giderek 'hümanist– etiketlerle anlamaya kalkışmanın anlamsızlığı – ki "Parmenides" dersindeki en önemli vurgulardan birini bu oluşturuyor.

Neden? Çünki, Yunan tanrılarını onların mitolojisinden, *múthos*'tan bağımsız düşünemeyiz. Şöyle yazar Heidegger bu hususta:

> "...elbette >mit< denilince akla tanrılar gelir. 'Mitoloji' 'tanrılar' hakkındadır. Kesinlikle. Ama burada 'tanrılar'la kastedilen nedir diye sorarsak, yanıt 'Yunan tanrıları' olacaktır. Gene de burada Hıristiyanlığın Tektanrısını ölçüt alıp da kadim Yunanlılar bir çoktanrılılık uyguluyor, bu tanrı çokluğu da [o inancı]

19 »Die >anthropomorphistische< und >theomorphistische< Auskunft bei der modernen >Erklärung< der griechischen Götter ist jedesmal eine gleich irrige Aussage. [...] Zwar mag es als selbstverständlich gelten, daß griechischen Götter, die gewesen sind, aus dem griechisch zu denkenden Sein erfahrbar bleiben. So drängt sich dann immer wieder die bequemste Auskunft hinzu, dieses Götterwesen als ein >Produkt< >des Menschen< und gar noch des >religiösen< Menschen zu erklären. [...] Die Griechen haben die Götter weder vermenschlicht noch die Menschen vergöttert, [...] Das Grundwesen des Göttertums der Griechen beruht im Unterschied zu allen anderen - auch zum christlichen - darin, daß die griechischen Götter dem >Wesen< und>wesenden< Sein enstammen,...«, **Parmenides [Gesamtausgabe, Band 54]**: 161-162; 163-164. / **Parmenides**: 108-109; 110-111.

> daha az ‘tinsel’ ve mahiyetçe daha zayıf kılıyor diye anlamak hiç yeterli olamaz. Yunan tanrılarını Yunanlı gibi, yani Yunanlıların Varlığı yaşayışlarının özzemininden [*Grundwesen*], yani *àlethéia* zemininden anlama çabasına girmediğimiz sürece, bu tanrılar hakkında lehte ya da aleyhte tek söz söyleme hakkımız yoktur.”[20]

Günümüzün devraldığı onca onto-teolojik yükün zihinler üzerindeki ağırlığına rağmen gene de geleceğe ait bir düşüncenin hazırlığına girişmeye teşneysek, öyle görünüyor ki, Yunan tanrılarını *múthos*’tan bağımsız düşünemeyeceğimiz gerçeği yanında, Heidegger’in aynı dersinde açımlanmasına yeterince yer ayırdığı, *daímon* (sıfat hâli: *daimónios*), *daimónion*, *daímones* (yönelten, işaret eden, giderek ‘bilge’ kılan [*Weisenden und Zeigenden*]) kavramının önemini de hafife alamayız.

İşte, salt Yunan tanrılarının değil bu *daímon* kavramının da tektanrıcı dinlerin düsturlarına pek uymaması nedeniyle Hıristiyan geleneğinde şer-şeytanla bir tutulduğuna, oysa tam da bu çarpıtmanın tersine özgün anlamıyla anlaşılması gereğinin önemine şöyle dikkatleri çeker Heidegger:

> “Eğer *daimónios*’u ‘demonik’ [şeytansı] olarak alırsak, o zaman açıkça sözcüğün görünüşteki anlamına yakın duruyor ve hiç çevirmiyoruz demektir bu sözcüğü. Hakikatte ise Yunanca *daimónion* sözcüğü ‘demonik’in belirsiz ya da yarı-belirgin bir temsiliyetine ‘nakledildiğinde’ ‘çeviri’ yapılıyor demektir. Demonlar bizim Hıristiyan düşüncesinde ‘kötü ruhlar,’ ‘iblis’ve şürekâsıdır.”[21]

---

20 »Allein der >Mythos< hat es doch mit der Göttern zu tun. >Mythologie< ist >Götterlehre<. Gewiß. Aber fragen wir zurück. Was heißt hie >Götter<? – Das Wort meint hier die >griechischen Götter<. Es reicht nicht zu, wenn wir meinen, bei der Griechen sei, am einzigen Christengott gemessen, eine Vielgötterei, und zwar von Göttern, die weniger >geistig< und überhaupt minderer Natur seien. Solange wir nicht versuchen, die griechischen Götter griechisch, und d. h. aus dem Grundwesen des griechisch erfahrenen Seins, d. h. aus der *àlethéia*, zu denken, haben wir kein Recht, ein Wort über diese Götter, weder für sie noch gegen sie, zu sagen.«, **Parmenides [Gesamtausgabe, Band 54]**: 89-90. / **Parmenides**: 60-61.

21 »Wenn wir *daimónios* durch >dämonisch< wiedergeben, bleiben wir zwar am Wort und übersetzen dem Anschein nach überhaupt nicht. In Wahrheit

Heidegger üstelik bir de Aristoteles'in *Nikhomakhos'a Etik*'ine (1141b7vd) gönderme yaparak, Antik Yunan dünyasında bile düşünürlerin bildiğinin diğer insanlarca 'en uçta' (*perittà*) ve 'hayret uyandırıcı' (*thaumastà*) ve güç anlaşılır bulunması gerçeğinden hareketle, üstelik bir de sıradan insanın iyiliği akla geldiğinde de yararsızın teki görülen, hatta söylemlerine yansıyan düşündüklerinin fevk-al-âde, olağan-üstü (*Das Un-geheure*), tekinsiz (*Das Unheimliche*) olması nedeniyle, giderek kepazelik, rezillik (*Die Ungeheuerlichkeit*) olarak görülerek, işler görünen (*wirkliche*) kamu düzeni için zararlı bile bulunabilen böylelerinin "*daímon*" tarafından güdüleniyor olmalarını tartışır. Ona göre, fevk-al-âde, olağan-üstü (*Das Un-geheure*), en basit, yalın, sıradan şeylerde inatla karşı koyar her tür istenç uygulamasına, plana, programa. Heidegger'in "*tò daimónion*" dediği ise fevk-al-âde, olağan-üstü (*Das Un-geheure*) olageliş, dahası bu olagelişin zeminidir (*das Wesen und der Wesensgrund des Un-geheuren*) ve en sıradan şeylerin içine siner, oralarda yuvalanır.[22]

Bu dersin bize öğrettiği en önemli nokta 'Tanrı' kavramının, düşüncesinin bile dildeki 'Var-lık' (*Seyn*) sözcüğü altında ele alınması, oradan düşünülmesi gerektiği gerçeğidir sonunda

Neden tüm bunları örnek getiriyorum? Sebebi basit; çünki, felsefe'yi bile değil, sonunda çıkmaz sokağa girebileceği, batağa saplanabileceği tehlikesini göze alarak "özgür"ce düşünmeyi uğraşı seçmiş, kuyuya düşmeye aday garabet örnekleri'nin

---

>übersetzen< wir gerade, indem wir das griechische *daimónion* >*über*setzen< in eine unbestimmte und halbbestimmte Vorstellung des >Dämonischen<. >Dämonen< sind uns die >bösen Geister< - christlich gedacht, >der Teufel< und seine Genossen.«, **Parmenides** [**Gesamtausgabe, Band 54**]: 147-148; ayrıca bkz. 155-156. / **Parmenides**: 99; ayrıca 105-106. Bu nedenle, daha önce yayınlanan bir yazımda değerli düşünürümüz Prof. Şerif Mardin'in bu konudaki görüşüne yöneltiğim eleştirinin bir kez daha, hem de Heidegger'in "Parmenides" dersinde söylediklerince desteklendiğini söyleyebilirim. Ek olarak bkz. H. Ünal Nalbantoğlu, "Prof. Şerif Mardin'in bir 'sanı'sı: ['Çağdaş düşünürlerimiz arasında da bir *Nietzscheen*'i yaratabildiğimizi sanmıyorum.'']," **Arayışlar: Bilim, Kültür, Üniversite** (İstanbul: İletişim Yayınları, Politika Dizisi No. 75, 2009): özellikle 313-314.

22 Özetlenen noktalar için gene bkz. **Parmenides** [**Gesamtausgabe, Band 54**]: 147-168 / **Parmenides**: 99-112.

(*diese harmlosen Sonderlinge*) başkalarına garip, çatlak gelen düşündükleri dinsel açıklamaların buyruk ve boyunduruğuna gelmez de ondan. Böyle birileri kendilerinden çok başkalarına göründüğü de öne sürülmüş olan (Hannah Arendt) ama bence görünmese de kulaklarına fısıldayan *daímon*'larına boyun eğerler yalnızca. Üstelik, Arendt'in savladığı gibi, bu düşünce akışının onu çıkmaz sokaklara sokup oralarda bırakıvermesi de büyük olasılıktır. Bunun sorumluluğunu da alır omuzlarına böyleleri.

Horkheimer'in bu konuda şu yazdıklarını da bir kez daha hatırlamadan geçmeyelim:

> "Çoğu zaman, akıllı olmak inatçı olmamak anlamına gelir; bu da varolan gerçekliğe uymak demektir. Uyum ilkesi baştan kabullenilmiştir [Oysa] Sokrates, topluluğunun ve ülkesinin en kutsal, en köklü düşüncelerini *daimon*'un [İngilizcesinde: *daimónion*] eleştirisinden, ya da Platon'un dediği gibi, diyalektik düşüncenin eleştirisinden geçirdiği için öldü. Bunu yaparken, hem ideolojik tutuculuğa hem de ilericilik maskesi ardında gizlenen ama gerçekte kişisel ve mesleki çıkarlara bağımlı olan göreciliğe [*relativism*] karşı savaşıyordu. Yunan'ın kutsal geleneğini, Atina'nın hayat tarzını sarsmış ve böylece çok farklı bireysel ve toplumsal hayat biçimlerine zemin hazırlamıştı."[23]

Zamanı daha ileri, nerdeyse on yıl sonrasına saralım şimdi de Heidegger'in din üzerine her söyleyip yazdığını kapsama iddiası taşımayan bu yazımızda. Yukarıda da işaret edildiği gibi, Heidegger'in bu görüşünde sonraları da temelde hiç bir değişme olmadığını, yıllar sonra 1953'te iki günlüğüne Hofgeismar'daki Protestan Akademisinde davetli katılımcı bulunduğu ortamda, öteki katılımcılardan Hermann Noack tarafından tutulan notlardan görüldüğü kadarıyla, din adamlarıyla arasında geçen söyleşiden ve özellikle söylemine yöneltilen

23 Max Horkheimer, **Akıl Tutulması**, çeviren ve önsöz Orhan Koçak (İstanbul: Metis Yayınları, 1986): 60. [İng.: **The Eclipse of Reason** (New York: The Seabury Press, 1974 [1947]): 10.]

bazıları savunma mahiyetli eleştirilere getirdiği yanıtlardan da anlıyoruz.[24]

Hermann Noack tartışmanın geldiği bir noktada kendi müdahalesini ve Heidegger'in buna getirdiği yanıtı kaleme aldığı tutanağında şöyle veriyor:

> "Şu ana değin tutanakta yer alanlar, çoğunlukla, Heidegger'in ayrıksı fikrine (*abweichende Meinung*) tepkilerdi. Felsefeyle (yani Batı'nın metafiziğiyle [*Metaphysik des Abendlandes*]) ilişkisini yargılayışında belirleyici önem taşıyan iki metni hakkında bir açıklama getirmesini istedim ondan. Kendisi 'Metafiziğe Giriş'e yazdığı 'Giriş'te ilâhiyyâtın ciddiye alması gereken 'felsefenin kaçıklığı'ndan söz etmekte; 'Hümanizma üzerine Mektup'ta da şunları okumaktayız: 'öncelikle Varlığın hakikati'nden [*erst aus der Wahrheit des Seins*] yola çıkarak 'Kutsal olanın olagelişi/burdalaşımı' [„*Wesen des Heiligen*"] ile 'Tanrılığın olagelişi/buradalaşımı'nı [„*Wesen der Gottheit*"] düşünmek mümkündür sadece ve öncelikle 'Tanrılığın olagelişi/buradalaşımının aydınlığında Tanrı sözcüğünün ne anlama geldiği düşünülebilir ve ifade edilebilir ancak.' [*erst „im Licht des Wesen der Gottheit gedacht und gesagt werden" kann, „was das Wort Gott nennen soll"*]. Dahası, yalnızca 'düşünce olarak düşünce'[„*dem Denken als Denken*"] yani Varlığın hakikatini 'düşünmeye yönelme' [„*Zu-Denkende*"] yoluyla Teizm mi yoksa Ateizm mi konusunda karar verilebileceği şeklinde sınırlar konulduğunu da okuyoruz [bu metinlerden]. Dikkati çekmeye çalıştım ki, tüm bu ifadeler, ilâhiyyâtın çok erken dönemden „metafizik"in büyüsüne kapıldığı ölçüde vahiylerin hakikati ifade edişi hakkında [*für die Aussage der Glaubenswahrheit*] konuşmanın yersizliği nedeniyle, Heidegger'in düşüncesinin tek başına, doğru bir ilâhiyyâtçı 'düşünce'nin serbest-

---

24 Martin Heidegger »Gespräch mit Martin Heidegger«, **Anstösse: Berichte aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Hofgeismar**, Band I (1954): 36. [İng.: "Appendix: Conversation with Martin Heidegger; Recorded by Hermann Noack," Martin Heidegger, The Piety of Thinking, tr., notes and commentary by James G. Hart and John C. Maraldo (Bloomington: Indiana University Press, 1976): 69.]

çe yapılabilmesini [*für ein echtes theologisches „Denken" freigegeben wird*] sağlayan bir boyutta devindiği yorumunu cesaretlendirmektedir. Heidegger buna karşı çıkmadı, ama kelimesi kelimesine şunu söyledi: 'Düşünme içinde iman ve ihsan içinde cereyan eden şeye hazırlık ya da onun doğrulanması yönünde hiçbir şey gerçekleştirilemez. İman tarafından bunu gerçekleştirmem için davet edilmiş olsaydım dükkânı kapayıp gitmem gerekirdi.- Mümin olunduğunda insan hâlâ düşünmektedir elbette; ama salt düşünmenin artık böyle bir görevi yoktur.' 'Felsefe insanın tek başına becerebileceği bir düşünceyle iştigal eder. İnsan iman tarafından çağrıldığında bu bitiverir.' 'Günümüzde [ise] düşünce akla gelebilecek en geçici bir biçim almıştır.' "[25]

Aynı tutanaktan Heidegger'in tartışmadaki konumunu şu mealde sürdürdüğü de ortaya çıkmaktadır: İlâhiyyâtçılar kendi konumlarına çok az güvendiklerinden olacak, felsefeyle çok fazla uğraşmaya girişiyorlar. Onların cephesinden felsefi düşünceye bir itki gelecekse eğer, bu ancak dolaylı olabilir; en iyisi, onların kendilerini vahyin ayrıksı alanıyla sınırlamalarıdır.(»*Die Theologen müßten in der Ausschließlichkeit der Offenbarung verweilen.*«) Tanrı'nın kelâmını duyan Aziz Paulus gibi birinin düşündükleri ile Hölderlin gibi ozanların sesine kulak veren bir düşünürünki arasında kökten fark vardır. (*...er [Paulus] hörte darin das Wort Gottes. Wenn der Denker auf einen Dichter wie Hölderlin hört, so ist das ganz anderes,*) Çünkü yukarıdan önceden hazır inen tanrı kelâmının tersine burada bizzat

---

25 Bu uzun paragrafın son kısmı tutanağın özgün dilinde şöyledir: » Heidegger bestritt das nicht, aber er sagte wörtlich: „Innerhalb des Denkens kann nichts vollzogen werden, was vorbereitend oder mitbestimmend wäre für das, was im Glauben und in der Gnade geschieht. Wenn ich vom Glauben so angesprochen wäre, würde ich Werkstatt schließen. - Innerhalb der Gläubigkeit denkt man wohl noch; aber das Denken hat als solches keine Aufgabe mehr." „Die Philosophie betreibt nur solches Denken, das der Mensch von sich aus vermag; wo er von der Offenbarung angeredet wird, hört es auf." „das Denken schlägt heute zurück in die größtmögliche Vorläufigkeit, die es gibt."«, »Gespräch mit Martin Heidegger«, Anstösse...: 33-34. / "Appendix: Conversation with Martin Heidegger; Recorded by Hermann Noack," **The Piety of Thinking**: 63-65.

ozanın oluşumuna katıldığı bir açıkalandaki sese kulak vermek (*ein Hören in einem anderen Bereich der „Offenbarkeit“*) söz konusudur bu durumda.

Aynı ilâhiyyâtçılar ortamında Heidegger'in şu söyledikleri de zannımca yeterli kanıt oluşturur onun salt kendi düşüncesini değil, felsefi düşünceyi de ne denli din söyleminden uzak tutmak yönünde ısrarlı bir çaba harcadığına. Aynı yazılı tanıklıktan görüldüğü kadarıyla da, Heidegger onunla söyleşiye katılan, giderek de karşı çıkan din adamlarının dogmalarına açıkça şu basit ama hazmı zor cümlelerle meydan okumaktadır:

> "Düşünür 'Varlığın Açılışı'ndan söz eder; 'Varlık' bir ilâhiyyât sözcüğü değildir [»*Der Denker spricht von der „Offenbarkeit des Seins“; aber „Sein“ ist ein untheologisches Wort*«]"

Şunu da eklemeden edemez Heidegger: 'düşünmek' de 'Varlığın' [*Sein*] bir an çakışı, parlayıp sönmesidir [»*Auch das „Denken“, wie es den Vorsokratikern aufging, war ein einmaliger „Einblitz“ des Seins* «].[26]

Dolayısıyla, üzerinden kendisine söz konusu sorunun yöneltildiği 'Hümanizma üzerine Mektup'ta değinilen tanrı 'vahiylerin efendisi' değil, ozanların tanrısıdır [»*An der genannten Stelle der „Humanismus-Schrift ist nur von dem Gott “ des Dichters, nicht dem geoffenbarten Gott die Rede.*«].

Bu düşünme kipinin vardığı nokta şudur kanımca: felsefenin kendi dışından çekilmek istendiği bir imandan, dinibütünlükten, vb. mutlaka dem vurmak gerekiyorsa eğer, şunu söylemek yeter Heidegger'in özlü ifadesiyle:

> "İyi bilindiği gibi felsefe yalnızca sorgular... sorgulamaktır düşüncenin sofuluğu. [„*die Philosophie kann bekanntlich nur fragen*“ „*das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens*“]"

Kısacası, ilâhiyyât felsefe karşısında ne kendini savunmak ne de onunla yarışmak zorundadır; çekilir emin olduğu, doğrulu-

---

26 »Gespräch mit Martin Heidegger«, **Anstösse...**: 33, 36. / "Appendix: Conversation with Martin Heidegger; Recorded by Hermann Noack," **The Piety of Thinking**: 64, 69.

ğundan asla kuşku duymadığı güven dolu vahiyler, iman dünyasına. (Heidegger bu arada günümüzde ilâhiyyâtın acizliğine de dolaylı işaret etmiş olmaktadır.) Öte yandan, salt 'düşünme' („*Denken*") süreci ise 'yargılama' („*Urteilen*") ile aynı şey sanılmamalı, Parmenides'in düşüncesindeki gibi anlaşılmalıdır.

Şunu da sormadan geçmeyelim: Heidegger'in söyleminde başka uygarlık/kültür dairelerindeki geçmiş ve halihazırdaki düşünme kipleri, özel olarak da İslâm dini hakkında söylenen bir şeyler var mı? O söylemin ana derdi bu değil; ama gene de denilebilir ki, gençlik yıllarından beri Japon ve Çinli öğrencileri yoluyla tanışık olduğu Budizm, Zen vb. düşünme/varolma kipleri hakkında çok daha fazla değinmede bulunduğunu biliyoruz Heidegger'in. Ama unutmayalım ki, onun hep tekrarladığı üzere, Batı metafiziğinin yani felsefenin içinden doğduğu *philo-sophia* değildir belki de bunların hiç biri.

Yukarıdaki alıntıda sözü geçen çakışa („*Einblitz*" *des Seins*) ille de 'felsefe' denecekse, Heidegger böyle bir şeyin 'Batı' dışında herhangi bir yerde, örneğin Hint ve Çin'de bulunmadığı, ve "zorunlu bir kültür unsuru" olarak göregeldiğimiz her şeyin de bir gün geçip gidebileceği fikrindedir.[27]

İslâmla ilgili ise bir iki yer ya da anekdot dışında çok daha az değinme var, doğrudan ya da dolaylı olarak. Öyle görünüyor ki, Heidegger, fazla bilmemekle birlikte, sanki İslâm felsefesini Ortaçağlar ve ertesindeki Batı'nın metafiziğinin oluşumundaki halkalardan biri olarak algılamaktadır. Bir dersinde düştüğü şu not onun Antik Yunan'da presokratik düşünceden yapılacak bir dolanımın günümüzü anlamada çok daha önemli olduğunu, buna karşın 'Orta Çağlar'da felsefe olarak bilinen uğraşın başlangıçtaki özgün anlamıyla felsefe olmayıp, 'iman' güdümünde ve 'ilâhiyat' için 'akıl' temelli bir öngerekçe oluştur-

---

27 Nitekim aynı tutanakta şöyle yazılı: »Auch das „Denken", wie es den Vorsokratikern aufging, war ein einmaliger „Einblitz" des Seins; nennen wir es „Philosophie", dann gibt es dergleichen weder in Indien, noch in China, noch anderen Orts. Überhaupt kann alles das, was wir geneigt sind, für „notwendige Bestandteile der Kultur" zu halten eines Tages vergehen;...«, »Gespräch mit Martin Heidegger«, Anstösse...: 36. / "Appendix: Conversation with Martin Heidegger; Recorded by Hermann Noack," The Piety of Thinking: 69.

duğunu (*nur das durch den Glauben geforderte Vorspiel der Vernunft für die Theologie*), bu nedenle de "Ortaçağa özgü Arap-Yahudi-Hristiyan anlayışı"na (*mittelalterlisch, arabisch-jüdisch-christlich verstanden*) güdümlenmiş bir felsefenin Antik Çağdaki felsefe yolundan çok farklı olduğunu düşündüğünü gösteriyor.[28] Bu notun yıllar sonra Roland Barthes'ın, güdük Fransız toplumuyla sınırlanamayacak olan ve uygulamaya sürdüğü anlam rejimi Eflâtun'la başlayıp da Paris gazete kiosk'larındaki sağcı basınla son bulan Batı Uygarlığı diye nitelediği, 'öz' takıntısı ile tektanrıcı (*l'essence, le monothéisme*) ilâhiyyât üzerine oturmuş zincirin (*gréco-judéo-islamo-chrétienne*) aradaki baklalardan birini de İslâm'ın oluşturduğu yollu notuyla[29] birlikte okunmasının doğru olacağını da arada biz eklemiş olalım.

Hiç kuşkusuz tektanrıcı bir din hakkındaki değerlendirmeler, ne denli yanlılık, eksiklik, giderek isteksizlik yüklü olsa, gene de her uygarlığın o aşırı 'abidevi'likleri karşısında tavrını koyan her düşünür, giderek her aklı başında insan, hâttâ mü'mininki kadar Heidegger'in düşüncesinin de sözgelimi İslâm uygarlığının kimi ürünleri karşısında haçlı zihniyetiyle açıklanamayacak bir tavır sergilemesi beklenir.

Nitekim noktamızla ilgili olarak, yıllardır birlikte Zollikon'da seminer yürüttükleri Medard Boss kolayca göz ardı edilebilecek şu anekdotu sunar bizlere 60'lı yılların ortasında birlikte yaptıkları bir Türkiye gezisinden:

28 Martin Heidegger, **Grundfragen der Philosophie: Ausgewählte »Probleme« der »Logik«**: »Aus dem ersten Entwurf«, 221. [İng.: **Basic Questions of Philosophy**: Selected "Problems" of "Logic": "From the first Draft, 185.]

29 «Le champ historique s'est par là même étendu: ce n'est plus la (petite) société française, c'est, bien au-delà, historiquement et géographiquement, toute la civilisation occidentale (gréco-judéo-islamo-chrétienne), unifiée sous une même théologie (l'essence, le monothéisme) et identifiée par le régime de sens qu'elle pratique, de Platon à *France-Dimanche*.» Roland Barthes, «La mythologie d'aujourd'hui», **Oeuvres complètes, Tome II, 1966-1973**, edition etablie et presentee par Éric Marty (Paris: Éditions du Seuil, 1994): 1184. [İng.: "Change the Object Itself: Mythology Today," **Image-Music-Text**, tr. by S. Heath (London: Fontana. 1977): 167.] Kafatasına mahpus 'Batılı' zihniyetin kolay hazmedemeyeceği bu cesur ve güçlü yargıyı ihtiva eden Barthes yazısı ilk **Esprit** (Avril 1971)'de çıkmıştır. Yazının Fransızca aslını temin eden Doç. Dr. Ali Ergur'a içten teşekkürlerimle.

"Heidegger'in önayak olmasıyla 1965 yılında bizleri Troya, Efes, Bergama ve İstanbul'a da götürecek bir Ege denizi vapur gezisine çıktık. Heidegger'in bu üçüncü denizaşırı gezisinde yeni bir 'gölge-görüngü' belirdi. Yunanistan ve Yunan Antikitesi civarlarında dolaştığımız sürece Heidegger hep neşeli kalmıştı. Bergama'yı arkada bırakıp da vapurla İstanbul cihetine yol almaya başlar başlamaz Heidegger bedenen ve ruhen gitgide gerginleşmeye başladı. Onu gitmeye razı edebildiğimiz bir iki ilginç noktaya lâf olsun diye şöyle bir göz attı. Bu yerler karşısında sanki isyan duymaktaydı. Dönüşte gemimiz Yunan sularına girdiği andan itibaren ruh hâline yeniden kavuştu... Yakınlığımızın ölçüsü izin verdiğinden, İstanbul'dayken neden öyle bir ters tavır sergilediğini sorabildim kendisine. Şöyle cevapladı. 'İslamın atmosferi uymuyor bana hiç. Camilerin dışında ve içindeki o kaskatı bezemeler kişinin insana ya da doğadaki herhangi bir şeye göndermede bulunulmadığı duygusuna kapılmasına yol açıyor. Sanatsal yaratıcılıkta böylesine uçta indirgeme ve soyutlama can hânemi donduruyor.' Öyle görünüyordu ki, çok zaman önce Müslüman bir dostumdan öğrendiklerim Heidegger'in dikkatinden kaçmıştı. O da şuydu: Müslüman sanatçının yaşayan herhangi bir yaratığın sunumundan uzak durması onun Tanrısından çok ırağa düştüğünden değil, Tanrı'ya duyduğu çok derin bir saygıdan ötürüdür. Bu saygının derinliğidir Tanrı'nın eliyle yaratılan çıkan şeyin sahtesini ortaya koymayı ona yasak kılan. Heidegger'in gelecekte İslâm sanatını farklı bir gözle göreceği yollu bana kendiliğinden teminat veriyor olması, onun eleştirilere açık olduğunun bir işaretiydi." [vurgu benim][30]

---

30 "In 1965, it was Heidegger's own initiative that led us to undertake a cruise on the Aegean Sea to Troy, Ephesus, Pergamos and Istanbul. During this third overseas journey, a new 'shadow phenomenon' appeared. As long as we cruised in the vicinity of Greece and Greek Antiquity, Heidegger was always in the best of spirits. We had scarcely left Pergamos and sailed northeast towards Istanbul, when Heidegger became increasingly physically and psychically 'vexed.' He scarcely regarded the few places of interest which we could induce him to visit. He seemed rather revolted by them. On the way back, Heidegger's mood changed as our ship entered Greek waters again...Our intimacy was such that I could ask him directly what his recalcitrant behav-

Peki, nedir "düşünme"yi daha önce değinip geçtiğimiz Parmenides düşüncesindeki gibi konuşlamak? Aynı notlardan anlaşıldığı kadarıyla, Parmenides VIII, 34-41[31] fragmanlarına (Diels-Kranz tasnifi) dayanan Heidegger'in gözünde düşünme („*das Denken*") öncelikle şu üç şey değildir:

1. psikolojik anlamda tinsel-ruhsal bir hadise [*ein geistig-seelisches Vorkommnis (psychologisch)*]
2. epistemolojik anlamda nesneleştirici bir sunum [*ein objektivierendes Vorstellen (erkenntnistheoretisch)*]
3. metafizik anlamda duyum-üstü var-olanlardan ruhsal yardım alma [*eine Zuwendung zum übersinnlich Seienden (metaphysisch)*][32]

O zaman Heidegger'in konuşlandırdığı, o sulta, boyunduruk altına gelmeyen, özgürce sorgulayıcı "düşünme" nasıl mümkün olacaktır?

Bunun yanıtını zaten yukarıda onun "Parmenides" (1942-43 Kış Yarıyılı, Freiburg Üniv.) derslerinde *daímon*'la ilgili söylediklerini tartışırken bir miktar aramıştık. Kant'ın o ünlü »Was ist Aufklärung?«unda yazdıkları ve bir süre sonra sansürüne uğradığı Friedrich Wilhelm II'ye hitaben kaleme aldığı

---

ior in Istanbul had meant. He replied: "The Islamic air simply does not suit me. The stark ornamentation on and in the Mohammedan mosques lets one feel the absence of any reference to the human being or to anything in nature. Such extreme reduction and abstraction in artistic creativity freezes my soul.' What I learned much earlier from a Mohammedan friend had evidently escaped Heidegger's attention: namely, the abstention of the Mohammedan artist from any representation of a living creature does not arise out of his being far removed from his god, but rather from the deepest reverence for him. It is of such depth that it forbids the counterfeiting of what has been created by the hand of God. It was a sign of Heidegger's readiness to accept criticism that he spontaneously assured me that he would in the future see Mohammedan art with different eyes." "Martin Heidegger's Zollikon Seminars," tr. by Brian Kenny, **Review of Existential Psychology and Psychiatry**, Vol. XVI (1978/79): 7-20.

31 Bkz. **Die Fragmente der Vorsokratiker, Band I**, Griechisch und Deutsch von Hermann Diels, Herausgegeben von Walther Kranz (Weidmann, 1974 [1903]): 238.

32 »Gespräch mit Martin Heidegger«, **Anstösse**...: 36. / "Appendix: Conversation with Martin Heidegger; Recorded by Hermann Noack," **The Piety of Thinking**: 69.

1794'teki gizli alaycı mektupta "vahiy dini" ile "akıl dini" arasında getirdiği ince ayrım ile Heidegger'in düşünüşü arasındaki olası paralelliği fazla zorlamaksızın akılda tutarak, belki bizler de kendi çapımızda bir "düşünme" sürecine girebiliriz kanısındayım

Pırıl pırıl düşünen Kant'ın ideal olarak konuşlandırdığı "yurttaş"ı da günümüzde buna benzer düşünmeye yatkın biri olarak düşünülmüş olsa gerek düşünürce. Kant'ın hem dersleri ve yazılarının sansürlenişi karşısında takındığı ince taktik tavır hem de o ünlü »Was ist Aufklärung?«unda kendini reşit görmeyip giderek öyle göstermeme kurnazlığıyla başkalarının buyruğuna teslim eden küçük hesaplılar hakkında yazdıkları ("erginleşmemişlik öylesine kolay bahanedir ki [»*Es ist so bequem, unmündig zu sein*«]") bu konuda yeterince ipucu sağlamaktadır bizlere.

Bu demektir ki, mesele ne salt bir bilgilenim ne de bilge olmaya çalışmak meselesi değildir. Tüm bu dönüşüm, onu olanaklı kılan "üst-belirlenim"den (*surdétermination*) bağımsız düşünülemez. Bu da koskoca bir insanlık tarihinin damıtılageldiği toplumsal kuruluşlardaki tüm varolagelişin ya da Lukács'ın çok yerinde sıfatlandırmasıyla, "toplumsal varlık" (*gesellschaftliche Seins*) öteki parçalarının göreli değişim ve dönüşümlerini de göz önünde tutmayı gerektirir.

İlle de anmak gerekiyorsa 'Tanrı'nın adını, belki de yazımızın 'nesnesi' yaptığımız sanılacak, ama bizce yeni bir dil ve düşünceye geçme yönünde zorladığı bir dilin içine doğan, orada çalışıp orada ölen Heidegger adlı ölümlünün karısına yazdığı bir mektubunda Parmenides'e göre tanrıların en eskisi sayılan Eros'u öven sözlere kulak kabartmakta yarar olabilir.[33]

İnsanız işte hepimiz! Düşüncelerimizi güden velev ki şu aşk tanrısı Eros olsun, düşünecektir Var-lığın çobanı sayılan *Da-*

---

33 **»Mein liebes Seelchen!«: Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride, 1915-1970**: 263-264. / **Letters to His Wife, 1915-1970**: 212-213. Heidegger'in salt insanlar arasındaki duygu ve olayları değil, bazen doğa olaylarını bile nerdeyse mecaz düzeyini arkada bırakırcasına, tıpkı öyle yaptıklarını düşündüğü Yunanlılar gibi, Eros, Hera, Artemis, Zeus türünden duruma uyar Yunan tanrılarının adlarıyla anlatmak huyu da vardır.

sein'ımız bu var-olanı da (*Das Seiend*); ama umulur ki, "*all you need is love*" alıklığına düşmeksizin.

Neden gerek vardı şimdi, bu alıcısı bol ifade karşısında açık tavır koymaya? Sokrates-öncesi düşünürlerden bu yana Tanrı'yı aşkla 'düşünmenin' bile 'Var-lığın' (*Seyn*) bir an için çakışı, parlayıp sönüşü olduğunu artık biliyoruz da ondan.

IV

Emek Poesie*'si:*
Mimarlık, Yazın, Müzik ve Dans

'İktidar İstenci'nden 'artı-ürün'e*

Günümüzün ağırlıkla nicellikle kuşatılmış, çoğu kez de matematiksel akrobasilerle bezeli geçerakçe iktisat bilimi kendi 'teorik pratiği'nde kökenlerindeki 'ekonomi politik' söylemlerinin bile çok gerilerine düşen bir sanal söyleme dönüşmüş bulunuyor.[1] Yer yer bilimsel gösterişçilikten, alayişten ibaret bu 'sanallık'tan en başta sorumlu olanları elbet aynı sanallığın ey-

(*) Yazının daha önce yayınlanan versiyonu oluşturulurken ilgili sempozyum için hazırlanan ilk taslağı okuyan Sinan Kadir Çelik ve H. Sinan Hoşadam'ın görüş ve önerilerinden de yararlanılmıştı. Kendilerine teşekkür ederim. Yazı bu seçki için yeniden gözden geçirilmiştir.

1 İktisat biliminin diğer disiplinlerle ilişkisi ve iktisada özgü 'temsiliyet' kipinin karmaşık öykütarihi [*Geschichte*] ve bu tarihden örnekler için şimdilik eski ve yeni şu bir kaç çalışmaya bakılabilir: James Bonar, **Philosophy and Political Economy in some of their historical relations** (London: Swan Sonnenschein & Co., 1893); Philip Mirowski, **More Heat than Light, Economics as social physics: Physics as nature's economics** (Cambridge: Cambridge University Press, 1989); Denis Meuret, "A Political Genealogy of Political Economy," **Economy and Society**, XVII/2 (May 1988): 225-250; John O'Neill, "Essences and Markets," **The Monist**, LXXVIII/3 (July 1995): 258-275; Philip Pettit, "The Virtual Reality of *Homo Economicus*," **The Monist**, LXXVIII/3 (July 1995): 308-329; Susan Buck-Morss, "Envisioning Capital: Political Economy on Display," **Critical Inquiry**, XXI/2 (Winter 1995): 434-467; Richard H. Thaler, "From Homo Economicus to Homo Sapiens," **Journal of Economic Perspectives**, XIV/1 (Winter 2000): 133-141 [Bu sonuncu kaynağa ortak bildirilerinde yer veren, istediğimde de ulaştırma nezaketini gösteren sayın Dr. Bilge Köksel'e teşekkürlerimle]

leyicileri ve bu yolla erk sahibi olan bir kesim iktisatçı arasında aramalı. Onların bilir bilmez taşıyıcılığını yaptığı ideolojik bir işlevi de var bu sanallığın; o da 'doğarak,' özellikle de 'yaparak' süregelen/sürdürülegelen yaşamın üretim ve yeniden-üretiminde, kısacası olagelişinde [*Wesen*] etken 'hakikat'(ler) in üstünü örtüyor olması. ('hakikat' bu yazıda ağırlıkla felsefi anlamda tartışılsa da, onun tarihsel olarak değiştiği, dolayısıyla şu saçma sapan ebedilikten değil, tam da tarihsel 'hakikatler'den söz edildiği gözden kaçırılmamalıdır).

İktisat bilimine günümüzde egemen dünyanın 'sunuluş' [*presentation*] ve ona özgü 'temsiliyet' [*re-presentation*] biçiminin inceleme 'nesnesi'ne dönüştürdüğü 'şey'lerin özgürce kendi görünümleriyle [*Erscheinung*] boy atmalarına izin vermemekle kalmayıp, bir de onlara sahte, boyalı ve sanal bir görünüş, hatta gösteriş kazandırdığını [*Schein*] iddia edeceğim daha baştan.[2] Böyle bir durumda özgün anlamıyla "gökkubbedeki yıldızların dansı" demek olan ve 'şey'lerin doğasını doğru vermeyi amaçlayan '*mimesis*' söz konusu olamaz; olsa olsa şeylerin hakikaten görünmesini engelleyen, böylece 'Varlık'ın önünü kapayan bir işleyiş, bir temsilden söz edebiliriz.

Gene de içinden geçmekte olduğumuz tarihsel dönemin şimdilerde vardığı noktada, iktisat biliminin pratikleri ve söyleminde artık genelgeçer şablon ve kalıplara tutsak iktisatçıların bile görmezden gelemeyeceği ciddi bir tıkanıklık söz konusu. Kendini pozitif bilim sayan, matematiksel fiziğin sunduğu kalıpmodele ve benimsediği *lingua franca*'ya (matematik

---

2 Bu temel saptamayı Heidegger şöyle ifade eder: "Sunum gelmez kişinin ayağına; tersine, kişi dikip önüne sunar kendine. Sunmak [temsil] burada kılmaktır. Buradaki '*re*' 'geriye, kendime' demektir. *Repraesentatio* da kendim de birlikte sunulmaksızın geri kendime dönerek sunmaktır [bir şeyleri].[»Man hat keine Vorstellung, sondern man stellt vor. Repräsentieren = gegenwärtig machen; das >re< = zurück auf mich. Repræsentatio = das auf mich zurück, mir zu Präsentieren, wobei ich mich selbst allerdings nicht eigens mit vorstelle.«]," Martin Heidegger, **Zollikoner Seminare: Protokolle-Zwiegespräche-Briefe**, Hrsg. von Medard Boss, 2. Auflage (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994 [1987]): 191. [İng.: **Zollikon Seminars: Protocols-Conversations-Letters**, ed. by Medard Boss, tr. from German with notes and afterwords by Franz Mayr and Richard Askay (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2001): 147.]

dili)[3] çoktandır öykünüp de bu oyuncağa kavuştuğunda bir tuhaflaşan iktisat söyleminin göz ardı ettiği öteki söylemlerden, özellikle de felsefe ve tarihsel sosyolojiye özgü bazı söylemlerden dolanan yazımız söz konusu tıkanıklığı aşma yönünde bir nebze katkıda bulunabilir belki.

Bu önemli noktanın ardından esas önemli olan bir başkasıyla, matematiksel iktisatçılara ve matematik dilini minimumda kullanmayı yeğleyen ama "*homo rationalis=homo oeconomicus=homo psychologicus*" kutsal denklemini kör değneği bellemiş iktisatçılara epey aykırı gelebilecek bir noktadan konuya gireceğim. Bu girişi de gene yanlışlamaya açık bir 'sezgi' –ya da saptama diyelim– yoluyla gerçekleştirmek istiyorum. Uzun lafın kısası, "istenç" (*der Wille*) ile "artı-ürün" (*das Mehrprodukt*) arasında bir ilişki kurulabileceğini; giderek de ikisi arasında çok olası bir geçişin yer aldığını sav olarak öne süreceğim. Bu sav yazımızda gerekli ısınma hareketlerinden sonra açılmaya çalışılacaktır.

---

3 Yazımızın önceki biçimiyle sunulduğu sempozyumdaki katkılar sıklıkla iktisatta 'matematik dili' kullanımının meşru sınırlarının ne olması gerektiği gibi bir soruya, dolayısıyla rahatsız edici sorunların yalnızca bir tekine yöneldiler. Yer yer çok doğru belirtildiği gibi, matematik dili, uygun olduğu yerde kullanılması gereken bir 'alet kutusu'na benzetilebilir. Pek de nötr olduğunu düşünmediğim bu niteliğiyle aynı alet kutusunun, tartışan, hatta karşıt tarafların ortak dilini oluşturduğu için bir çok yerde kullanılması gerekebilir. Geçmişten bir örnek olarak ilk elde akla Piero Sraffa'nın 1960'da yayınladığı **Production of Commodities by means of Commodities: Prelude to a Critique of Economic Theory** (Cambridge: CUP, 1975[1960]) geliyor (özellikle bkz. en sondaki "Appendix D: References to the Literature": 93-95). Aslında teorik çok önemli bir dertten yola çıkan ve kabaca özetlersek, Ricardo'cu Cambridge'in (İngiltere) karşısında neo-klasikci Cambridge'in (Massachussetts, ABD) sonunda havlu atmasıyla sonuçlanan ünlü tartışmalar zincirinde çok önemli bir referans noktası oluşturan bu kısacık kitapta Marx'a dek uzanan bir teorik mesele hizmetinde ölçüyü kaçırmayan bir matematik dilinin sergilendiği gözden kaçmaz. Gene de, kendi adıma, matematik dilinin 'tabloya dönüşmüş dünya'ya özgü bir estetik seçiş de olduğunun altını çizmek isterim; bkz. Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Matematik Değerler aslında Toplumsal-Estetik Değerler midir?," **Bilgi ve Değer: [Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü 'Bilgi ve Değer' Sempozyumu (17-18 Mayıs 2002) Bildirileri]** der. Ş. Yalçın (Ankara: Vadi yayınları, 2002): 176-192. Aynı yazı değişiklik ve eklerle bu seçkide de yer almış bulunmaktadır. [*nota bene*: bu dipnot üç günlük sempozyum süresince özellikle 'matematik dili' üzerine yapılan tartışmalar göz önünde bulundurularak sonradan eklenmiştir.]

Özellikle sözünü ettiğim sadece bir kesim iktisatçının 'istatistik ortalaması'na en hafif deyişle çok tuhaf gelecek bir sav bu. Hem de nerdeyse bir 'doğa bilimi' olmayı onca zamandır gurur meselesi yapan iktisat biliminin hep burun büküp durduğu şu felsefenin 'savaş alanı'ndaki –Kant'ın nitelemesiyle, *der Kampfplatz*– yararsız tartışmalara terk ettiği, şu baş belası soyut 'istenç'le başlıyor. Hatta böyle bir savdan hareketle iktisat söyleminin topografyasına dalış yapmak affedilmez bir skandal bile. Evet ama, hâlâ geçerakçe resim içinden görmekte direnen ve alternatifleri duymak bile istemeyenler varsa, bunun başlıca nedeni iktisat söylemine egemen istencin aynı söylemin bizzat eyleyicileri olan iktisatçılar ve bu söylemi taşımak ve sürdürmekte çıkarı olan daha nice kişinin iktidar istençlerinde inatla işleyeduruşu olmasın sakın?

Aslında, iktisadın tekrar tarihselleştirilmesi gerektiği,[4] bu gerçekleştiği ölçüde de öteki bilimler ve felsefe söylemine yeniden yaklaşmış olacağı iddia edildiğinde bile, henüz esas meseleye gelmiş olmuyoruz.

İktisadın bir doğa bilimine, sözgelimi dirimbilime yakınlığı, salt doğa bilimlerinin kendi 'nesne'lerine temel bakışı ve yöntemlerine bu bilim dalının öykünmesiyle açıklanamaz. Bugünün matematiksel iktisat şablonlarından çok önce de, iktisat bir sayılar sistemi, *lingua franca*'sı matematik olan –ki bu dilin olguları doğrudan el altında, gözlemlenecek nesneler değildir– bir temsiliyet sistemi olmaya özenmişti (örnekler: William Petty, Fizyokrat'ların *Tableau économique*'i). Zaten doğa ve insan dünyası diye ayırmaya dilin alıştığı tüm 'şeyler'in [*Dinge*] çerçeveli bir resme ya da sayılar tablosundan geçilerek öz-

---

4 Bu noktada ister istemez Hannah Arendt'in modern çağda tarih disiplininin sahte-tanrısallaşışına [*pseudo-divinity*] yönelttiği eleştiri de akla geliyor. Arendt bir yanda Herodotos'un örneğinde olduğu gibi '*historein*' fiilinden anlaşılması gerekenin, '*legein ta eonta*' yani şeylerin (hakikatte) nasıl olduğunu anlatabilmek için onları irdelemek olduğunu yazarken, öte yanda da Omeros'un *İlyada*'sında (Kitap XVIII) '*histor*' sözcüğünün 'yargılayıcı' anlamında kullanıldığına da ustalıkla dikkatimizi çekiyor. Bkz. Hannah Arendt, "The Concept of History," **Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought** (Cleveland and New York: Meridian Books, 1963): 41 ve not1, 228-229. Bu saptamaların eldeki yazının amacını daha belirgin kıldığını söyleyebilirim.

nenin gözünün hakimiyeti altına alınan, sonunda da hiç değilse bilgisi 'bilen özne'nin mülkiyetine geçen 'nesne'lere indirgenişi, iktisadi düşünce tarihindeki ünlü portrelerin yazdıkları dönemlerden daha önce gerçekleşmiş bulunuyordu.[5] Örneğin, Machiavelli'nin *Hükümdâr*'ı (*Il Principe*) baştan aşağı iktidar istenciyle donanmış bir 'özne' gözüyle hüküm sürdüğü topraklarda tebaası insanlar dahil tüm 'şeyler' manzumesini uzağına yerleştirdiği birer 'nesne' sıfatıyla, çerçevesi belirli bir resimden, sistematik envanter kayıtlarından, tablolardan geçip gören, onları iktidar istencinin güdümünde hedeflediği erekler doğrultusunda işe koşulabilir "hazırda-rezerv"e (özetle insan ve doğa 'kaynak'larına) dönüştürmüş bir figürdür daha erkenden.[6]

Böyle bakıldığında, Marksçıların 'burjuva iktisadı' olarak nitelediği söylemlerle onların başvurduğu tekniklerin kim bilir belki de önlenebilir yükselişine destek veren önemli bir gelişmenin de yukarıda da belirttiğimiz 'doğa bilimleri'nin, özel-

---

5 Martin Heidegger, »Die Zeit des Weltbildes«, **Holzwege** (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1950): 69-104. [İng.: "The Age of World Picture," **The Ouestion Concerning Technology and Other Essays**, tr. and intr. by William Lovitt (New York: Harper Torchbooks, 1977): 115-154.] *Das Weltbild* sözcüğünün Türkçeye çevrilmesinde zorlukla karşılaşılır. Jean Beaufret tarafından Fransızca çevirisinde de "L'êpoque des 'conceptions du monde' " başlığının, Türkçe'de de "Dünyanın resimleşmesi" ya da "Dünyanın tasarımlaşması"nın, hatta yazının bir Türkçe çevirisinde "Dünya Resimleri Çağı"nın başlık çevirisi olarak kullanılması [M. Heidegger, **Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı** almancadan çev. Levent Özşar (Bursa: ASA, 2001): 65-102.] bana hâlâ pek doyurucu gelmiyor. Gene de 'tablo' sözcüğünün hem 'resim' hem de 'istatistik tablo' anlamını çağrıştırdığını hatırlarsak, "Dünyanın tablolaşması" ifadesi de doyurucu gelmemekle birlikte, Almanca bilimsel literatürde *Die Abbildung* sözcüğüyle grafiklerin, *Die Tabelle* sözcüğüyle de istatistik tabloların kastediliyor oluşu, bu son tercihte karar kılmama yol açtı. Ekleyelim: modern çağda her tablo gibi dünyanın kendisi de 'çerçeve' içinde, >*Gestell*< olarak düşünülür genelde.

6 Devlet yönetmede bu dönüşümün bazı önemli cepheleri için bkz. Michel Foucault, "Governmentality," **Ideology and Consciousness**, No. 6 (Autumn 1979): 5-21. İlk Collège de France'da 1 Şubat 1978'de ders olarak verilip Fransızca ve İtalyanca değişik basımları yapılan bu önemli yazının İngilizce'de yeniden basımı için ayrıca bkz. Michel Foucault, **Security, Territory, Population: Lectures at *Collège de France*, 1977-1978**, ed. by Michel Senellart, tr. by Graham Burchell (New York: Palgrave Macmillan, 2007): Lecture Four (1 February 1978), 87-114.

likle de onlara *paradeigma* sağlamış olan 'matematiksel fizik'in dili ve bu dilin 'şey'lerin doğasını incelerken başvurduğu sayıltı, aksiyom, denence, deney, vb. kavram, yöntem ve teknikler olduğu rahatlıkla öne sürülebilir. Hoş, tarihin akışını 'olumsallık'ların (*contingency*) kendi zorunluluklarını (*necessity*) dayatması olarak gördüğümüzde, modern bilimin temelindeki Galile-Newton fiziğinin geçmişte belki de ortaya hiç çıkmayabileceği olasılığını düşünmek de mümkün. Ama madem ki dünyanın küçücük bir yöresinde bu örnek ortaya çıktı ve resimleşmiş, nesneleşmiş bir 'doğa' üstünde onun belirli bir çerçeveye göre oluşturulan bilgisi üzerinden iktidar kurulmasında işe yaradı, bu belirleyici gelişmenin artık kendi 'zorunluluğu'nu yarattığını da teslim etmek gerekir. Ama bu işleyiş şu anda yürürlükte ve de geçerliymiş görüntüsünü verse de bu bizi onun üzerinde yükseldiği metafizik temelleri sorgulamaktan vazgeçecek değiliz

Çünkü, eski bir sözcüğün (*phúsis; natura*) değişmiş yeni anlamıyla adına 'doğa' denen tek bir çerçeve içine 'şeyler'in yerleştirilerek nesneleştirilmesi ve yukarıda değindiğimiz gibi bir tablo/resme indirgenişi meta-fizik bir olaydır. Aynı modele öykünen başka sosyal bilimler arasında açık örnek olarak Comte'un "sosyal fizik" olarak da adlandırdığı sosyoloji bilimini gösterebiliriz – ki Montesquieu'nun "yasalar şeyler arasındaki zorunlu ilişkilerdir" ifadesi bunun erken bir ifadesidir. Gene de insan bilimleri alanında fiziktekine benzer bir özne-nesne ayrımı üzerine kurulu sayısal bir tablolaştırmayı, kendi doğası ve elbette 'nesne'si gereği en iyi iktisat biliminin yaptığını görmekteyiz; ama böyle bir gözlem iktisat biliminin de üzerinde yükseldiği söz konusu meta-fizik temeli sorgulamamıza engel değildir. Bunun başlıca nedeni de, ne denli 'şey'leşmeye (*die Verdinglichung*) uğrarsa uğrasın, insanın metalaşan öteki 'nesne'ler arasında yitip giden bir başka nesneye tümüyle dönüşmesinin gene de olanaksız oluşudur. Marx'ın buna ne denli ayık olduğunun en güzel örneği onun kapitalist üretim tarzında artık alınıp satılan bir metaya indirgenen 'emek-gücü'nün (*die Arbeitskraft; das Arbeitsvermögen*) çok özel hasletlere sahip

olduğunu, örneğin 'dil'le yoğrulu bu 'güç'ün (*die Kraft*) ya da 'yeti'nin (*das Vermögen*) doğrusal zamanda 'emeğe' (*die Arbeit*) dönüşürken nasıl tükendiğini ama kendini yenilemenin ötesinde de bir 'artı-ürün' (*das Mehrprodukt*) ya da aynı şeyin kapitalist üretim tarzına özgü biçimi olan 'artı-değer' (*der Mehrwert*) yaratabildiğini ayrıntıyla tartışıyor olmasıdır. Hemen ekleyelim ki, Marx >*Arbeitskraft*< ya da >*Arbeitsvermögen*< sözcüklerini kullandığında, genellikle sanılanın tersine, kafa ve kol emekgücü (yetisi) arasında katı bir hat çekmez; çünkü her tür çalışmaya damgasını vuran özellik, bedencanın sahip olduğu yaşamsal yetilerin değişen ölçülerde seferber edilişidir.

Arendt iktisadı doğrudan ilgilendiren bir konuşma olarak hazırladığı "Labor, Work, Action – A Lecture" (1967?) başlıklı yazısının[7] bir yerinde şöyle demektedir:

> "Şu anda artık farkına varmış olabilirsiniz, muhtemelen size biraz sıradışı gelecek bir ayrım yapıyorum emek ile çalışma arasında. Bu ayrımı Locke'un 'bedenimizin emeği ve ellerimizin işi' ['*the labor of our body and the work of our hands*'] diye öylesine yaptığı bir dikkat çekişe dayandırmaktayım. (Aristoteles dilinde emekçiler 'bedenleriyle yaşamın ihtiyaçlarını karşılayanlardır) Bu ayrımı destekleyen görüngülerden elde edilen veriler ihmal edilemeyecek denli çarpıcıdır; gene de şu da bir gerçek ki, orada burada saçılı bu yönde bir kaç saptama ile toplumsal ve kurumsal tarihin önemli tanıklığı dışında, bu iddiayı destekleyecek bir şey bulunmuyor.
>
> Oysa şu basit ama inatçı olgu dikiliyor bu kanıt kıtlığı karşısında: antik ya da modern her Avrupa dilinde aynı etkinliği anlattığını sandığımız ama etimolojik bakımdan birbiriyle alâkasız iki sözcük var. Öylesine ki, Yunanca'da *poiein* ile *ergazesthai*, Latince'de *laborare* ile *facere* (ya da *fabricari*), Fransızca'da *travailler* ile *ouvrier*, Almanca'da *arbeiten* ile *werken* sözcükleri arasında ayrım yapılmaktadır. Bu örneklerin hepsinde de emeğe karşılık gelen sözcükler şaşmaz bir biçimde didinme ve zor-

---

7 Bkz. Hannah Arendt, "Labor Work Action, A lecture (1967?)," **The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress** [http://memory.loc.gov/ammem/arendthtml/arendthome.html].

> lanma yüklü bedensel deneyimlere denk düştüğü gibi, çoğu durumda da doğum sancılarını [*pangs of birth*] anlatmak için kullanılmıştır. Bu özgün bağlantıyı son kullanan kişi, emeği 'bireysel yaşamın yeniden-üretimi,' 'yabancı yaşam'ın ['*foreign life*'] üretilmesinin gerçekleşmesini ise türün üretimi olarak tanımlayan Marx olmuştu."[8]

Bilindiği gibi, Arendt'in gözünde üç tür 'aktif yaşam'dan [*vita activa*] söz edilebilir: ilki 'hayvansı'-biyolojik anlamda hayatta kalma uğraşına indeksli, döngüsel ve sürekli tekrarlanan bir etkinlik olup, Arendtce "emek" olarak adlandırılmaktadır. Bu faaliyetin eyleyicisi de '*animal laborans*'dır. İkinci 'aktif yaşam' türü, "çalışma [iş]"dır ve 'yapmak,' bedencanın dışında konuşlandırılan amaçlara yönelik 'üretmek,' 'imâl etmek' fiillerini kapsar. Arendt'in doğrudan yararlandığı Aristoteles dıştaki ereklere dönük bu insan faaliyetine '*poíesis*' demekteydi. Bu faaliyetin eyleyicisi ise Arendt'in dilinde '*homo faber*'dir. Sonuncu 'aktif yaşam' türü de gene Aristoteles'den esinle "edim/eylem" yani '*práxis*' olup, Arendt'in insanın yönelim kipleri arasında baştacı ettiği ve sonunda siyasetin alanında billurlaşacak bu sonuncu faaliyette amaç ve erekler eyleyici kişinin bedencanı dışında aranamaz.

Antik dönemlerin *pólis*'ini biraz fazla idealize eden Arendt'in kadın doğurganlığına da açık gönderme yaparak 'emek' (temel ihtiyaçlarımızın karşılanışı – evet, ama bunlar da değişmiyor mu zaman içinde?) ile 'çalışma'yı (ille de gereksinmeyeceğimiz şeylerin imâli) nitelikçe birbirinden ayırması bence kuşku götürür. Örneğin, Aristoteles'teki '*dúnamis*' gibi yunanca kavramları değil de modern bilimsel-teknolojik zihniyet bağlamına uygun, ağırlıkla 'güç' anlamındaki '*Kraft*' (ör. *Arbeitskraft*) ve benzeri kavramları sözgelimi ne denli kullanmış olurlarsa olsunlar, ne bir Marx ne de o abidevi *Ontoloji*'sinde[9] Hegel ve Marx bö-

---

8 Bkz. A.g.y.: p. 4, [023218-9]

9 G. Lukács, **Prolegomena: Zur Ontologie des gesellschaflichen Seins**, Zweite Halbband (Darmstadt und Neuwied: Luchterhand, 1986), 'ın "Die Arbeit" başlıklı bölümü: 7-116; özellikle 18 7-116; [İng.: **Ontology: Labour**, tr. from Hungarian by David Fernbach (London: The Merlin Press, 1980): 10]

lümlerinin hemen ardından Aristoteles'e çok yaklaşan bir bakışla 'emek' konusuna bir bölüm ayırmış bulunan bir Lukács Arendt'in yaptığı bu ayrıma itibar eder miydi, pek sanmıyorum.

Aristoteles *Metaphûsika*'sında (özellikle 1032b 1-30) şöyle yazmaktaydı:

> "[Bütün] doğuş ve devinimlerde sürecin bir parçasına düşünüş (*noêsis*), öteki parçasına ise üreyiş (*poíesis*) denir – başlangıç noktasından ve biçimden (*toû eîdous*) hareket edeni düşünüş, düşünüşün vardığı sonuçtan kaynaklananı ise üreyiştir."[10]

'Enformasyon (=ma'lûmât) toplumu'na geçilen, dolayısıyla aslında başından beri de pek belirsiz olan şu 'kafa emeği' ile 'kol emeği' arasında yapılan kategorik ayrımın giderek geçersizleştiği günümüzde bu saptamanın en önemli doğurgusu şu olsa gerek: Aristoteles'te görece örtük, Gadamer'de ise açık anlamıyla 'can' [*psuché*; ruh] denen şey eğer 'beden'in dirimgücü ise,[11] günümüzde bile yeryüzünün bazı bölgelerinde süregiden

---

Epistemolojik takıntılardan uzak bu ontolojik çabanın derli toplu kısa sergilenişi için de bkz. G. Lukács, »Die ontologischen Grundlagen des menschlichen Denkens und Handelns«, **Ad Lectores**, No. 8 (1969): 148-164. [İng.: "The Ontological Bases of Human Thought and Action," **The Philosophical Forum**, VII/1 (Fall 1975): 22-37] Lukács'ın emeğin ögeleri üzerine tartışması Marx'ın yanı sıra önemli ölçüde metin içinde alıntıladığımız Aristoteles'in *Metaphûsika*'sındaki (özellikle 1032b 1-30) saptamaya dayanmaktadır.

10 Aristotle, **The Metaphysics**, I, Books I-X, tr. Hugh Tredennick, London: W. Heinemann, Ltd., 1933: 341] Aynı noktanın çok benzer biçimde Aristoteles'in *Eudemos'a Etik*'inde de (1227b28-30; 33-35) öne sürüldüğünü okuyoruz: "Çünkü nasıl ki teorik bilgilerde (*theoratikaîs*) sayıltılar ilk (temel) ilkeler olarak (*hùpothéseis àrkhaí*) işlerler; [benzer biçimde] üretici bilgilerde de (*poietikaîs*) son'un [erek] kendisi (*télos*) başlama noktası (*àrkhe* ve sayıltı (*hùpothesis*) olarak iş görür... Bu nedenle, son (*télos*), düşünme sürecinin (*noéseos*) başlangıç noktasıdır (*àrkhe*); ama düşünce sürecinin son[uç]lanışı da (*teleuté*) eylemin (*práxeos*) başlangıç noktasını oluşturur." [krş. **Eudemian Ethics**, tr. by H. Rackham, **Aristotle** ['s Works in Twentythree Vols.] içinde (London: W. Heinemann, Ltd., 1935),: 302/303 ve **Eudemos'a Etik**, çev. S. Babür (Ankara: Dost Kitabevi yay., 1999): 100-103].

11 Hans-Georg Gadamer şöyle yazar: "Aristoteles canın (ruhun; *Seele*) bedenin canlı olma niteliğinden (*Lebendigkeit des Leibes*), [yani] *èntelékheia* dediği *Dasein*'ımızın kendinde tam gerçekleşiminden [*in sich selbst erfüllte Dasein unserer selbst*] başka bir şey olmadığından söz ederken belki bugün için de geçerli bir doğruyu söylemiş bulunuyordu." »Leiberfahrung und Objektivierbarkeit«, **Über die Verborgenheit der Gesundheit: Aufsätze und Vorträ-**

en aşırı kıtlık ve açlık koşullarında hayatta kalabilmeye dönük en hayvansı düzeyde içtepiler dışındaki 'temel ihtiyaçlar'ı karşılayıcı her 'emek' süreci bedenruhun 'düşünüş'ünce (*noêsis*) yönetilir ve salt bedenin temel ihtiyaçlarıyla sınırlı kalmış olsa bile hep bir amaca, ereğe (*télos*) yönelmiştir. İşin püf noktası da buradadır zaten. Lukács'ın doğru tespitiyle, kaynağı ve *génesis*'i düşünüldüğünde, avlanmada en işe yarar taşı mağara adamının seçmesi bile bilgiye yol açmak yanında 'değer' oluşumuna da işaret etmektedir. Yani neden şu taş değil de öteki taş seçiliyor karnını doyurmak gibi bir amaca (*télos*) yönelik olarak? Bunun hem bir 'düşünüş' sürecine hem de seçim yapıldığında bir 'değer' biçmeye işaret ettiği apaçık. Bu ise, 'temel ihtiyaçlar'ın karşılanışının da bu '*télos*'u sıvayan toplumsal değerlerce belirlendiğinin en açık göstergesi.[12] Eğer tarihsel olarak belirlenen top-

---

ge (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag), 1993: 96. [İng.: "Bodily Experience and the Limits of Objectification," **The Enigma of Health: The Art of Healing in a Scientific Age**, tr. by Jason Geiger ve Nicholas Walker (London: Polity Press, 1996): 71.]

12 Bu seçkiye de gerekli değişiklikler yapılarak alınan önceki bir yazımda da ["Etik, Estetik, Teknik," Defter, No. 44 (Yaz 2001): not 14, 196] gündeme gelen bu konuda Georg Lukács'ın ontolojik belirlemesi hâlâ büyük önem taşıyor: "Burada gene çok basit bir gerçekle karşı karşıya olduğumuza inanıyorum. Daha önce de değindiğim ilkel insan diyelim ki bir tür taş seçti. Bir taş ağaç dalını kesmeye uygun da öteki taş değil; işte bu uygun ya da uygundeğil olgusu, organik doğada raslanmayan tümüyle yeni bir soruyu karşısına dikiyor insanın...İnorganik doğa açısından hiç bir anlamı yoktur bunun; oysa çalışmanın en basit biçiminde bile yararlı ya da yararsız, [amaca] uygun ya da uygun değil sorunu daha baştan bir değer kavramı içermektedir...Kanımca buradadır değer dediğimiz şeyin ontolojik kökeni ve işte bu değerli ya da değersiz karşıtlığından tümden yeni bir kategori ortaya çıkmaktadır; bu da özünde toplumsal yaşamda neyin anlamlı neyin anlamsız olduğudur. Tam da burada koskoca bir tarihsel süreçle yüz yüzesinizdir. Anlamlı yaşam topluma uymayla aynı şeydi işin başında; uzun süre de böyle kaldı. Örneğin Termopylai'de ölen Sparta'lılar için dikilen yazıtı düşünün: onlar için anlamlı yaşam kendi yasalarına boyun eğmek ve Sparta uğruna ölmekti. Daha antik kültürde belirli çelişmeler vardı. Toplumsal yaşamın en heterojen karmaşalarında bile insan birleşik bir biçimde eylemde bulunmak zorundadır; çünkü kendi yaşamını da üretmesi gerekmektedir. [»Ich meine, es geht wiederum um etwas sehr Einfaches. Der Urmensch, von dem ich früher ausgegangen bin, las irgendwo Steine auf. Der eine Stein ist geeignet, einen Ast zu schneiden, der andere nicht, und diese Tatsache, -geeignet oder nicht geeignet- ist eine vollkommen neue Fragestellung...Das ist vom Standpunkt der anorganischen Natur her vollständig gleichgültig, während in der Setzung

lumsal değerler en basit ihtiyaçların karşılanışında bile bu denli rol oynuyorsa, 'emek' ile 'çalışma/iş,' dolayısıyla da *animal laborans* ile *homo faber* arasında Arendt tarafından konulan nitel farkı hangi ölçüt üzerinden belirleyeceğiz? Kaldı ki, Arendt'in 'emek'e nerdeyse açık örnek olarak getirdiği kadın doğurganlığı (*women laboring*) söz konusu olduğunda bile, şimdiki tarihsel döneme damgasını vuran egemen ya da egemen-karşıtı toplumsal 'değer'ler, beslenmeden tutun da 'yapay döllenme (*artificial insemination*)' gibi ayrıntılara dek doğum sürecinin niteliğini belirlemekteler. Hele neresi bedensel neresi ruhsal pek belli olmayan şu 'ince iş' 'aşk' [*labor of love*] söz konusu olduğunda Arendt'in yaptığı ayrımın başına neler gelir, bilemeyiz.

Marx'a gelince: o, her üretim tarzında ve o tarz çevresinde şekillenen toplumsal formasyonlarda 'temel ihtiyaçlar'ın (*subsistence*) toplumsal ilişkilerin o zamanki biçimlenişiyle 'üst-belirlendiğini' vurgulamaktadır. Bu nedenle, 'emek' ile 'çalışma/iş' arasındaki ayrımın Marx için Arendt'in sandığı kadar büyük bir anlam ifade ettiğini pek düşünemiyorum. 'Temel' addedilen ihtiyaçlar bir çok koşulun değişmesine, dönüşmesine bağlı olarak bir tarihsel dönemden ötekine değişmektedirler. Dolayısıyla, üre(t)mek ile çalışmak/imâl etmek arasında o denli sert bir

---

der allereinfachsten Arbeit aus dem Problem von Nützlich und Nicht-Nützlich, von Geeignet und Nicht-Geeignet ein Wertbegriff entsteht...Hier ist meiner Ansicht nach die ontologische Quelle dessen, was wir Wert nennen, und aus diesem Gegensatz des Wertvollen und Nicht-Wertvollen etsteht nun eine vollkommen neue Kategorie, die sich darauf bezieht, was im gesellschaftlichen Leben ein sinnvolles oder ein sinnloses Leben gewesen ist. Hier haben Sie einen großen historischen Prozeß vor sich, in dem das sinnvolle Leben ursprünglich und noch lange einfach mit dem gesellschaftlich konformen Leben identisch war. Nehmen Sie etwa die berühmte Grabschrift der Spartaner, die bei Thermopylae gefallen sind: sinnvolles Leben war für sie, für Sparta fallen, fertig. In der antiken Kultur entstehen schon bestimmte Gegensätze. Der Mensch muß in den verschiedenartigsten Komplexen des gesellschaftlichen Lebens einheitlich handeln, denn er muß doch sein eigenes Leben reproduziert.«]" **Gespräche mit Georg** Lukács, Herausgegeben von Theo Pinkus [Wolfgang Abendroth, H. Heinz Holz, Leo Kofler] (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag, 1967): Erstes Gespräch mit Hans Heinz Holz: »Sein und Bewusstsein,« 22-23. [İng.: **Conversations with Lukács**, ed. by Theo Pinkus, with Wolfgang Abendroth, H. Heinz Holz and Leo Kofler (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1974 [1967]): Conversation with Hans Heinz Holz: "Being and Consciousness," 30.]

ayrım çizgisi çekmek bana sorunlu görünüyor; tıpkı, zorlanım (*compulsion*) ile 'özgürlük' (*freedom*) arasında da kesin sınır çizilemeyeceği gibi. Bu nedenle, nelerin 'temel ihtiyaç' olduğu nelerin pek de gerekli olmayabileceği sorusu ancak tarihsel akışla gelen yeni gelişimler, dönüşümler ışığında yanıtlanması gereken bir soru. 'Temel ihtiyaçlar'ın antik dönem *pólis*'inden günümüze ne denli değişmiş olduğunu görmek için en azından günümüz ekonomilerinde çoğu zaman beğeni ve seçimleri dışarıdan manipüle edilen 'tüketici kitle'lerin neleri temel ihtiyaç olarak gördüklerini gözlemlemek yeter de artar bile. Böyle düşünüldüğünde, Arendt'in tartışmasının yüzleştiği meseleyle ilgili olarak çözdüğünden daha fazla sorun yarattığını da ileri sürmek mümkün.

Emek-çalışma/iş ayrımının doyurucu olmadığını düşünmeme karşın, görebildiğim kadarıyla Arendt'in katkısının asıl bir başka yerde olduğunu ve bilinçli ya da değil kendisinin önemli bir başka noktaya dikkatleri çektiğini düşünüyorum. Şu ana dek eleştirel bir doğrultuda seyreden yazımızın esas amacını açıklama zamanı geldi işte. İktisat söyleminin tarihi içinde 'iktidar istenci'nden (Nietzsche) 'istenç istenci'ne (Heidegger) geçiş ve bu konudaki teorik tartışmaların 'artı-ürün' (ya da onun modern kapitalist topluma özgü türü olan 'artı-değer') üzerine sürdürülegelen öteki tartışmalarla bugüne dek yeterince üzerinde durulmamış örtük bağlantısı üzerine bazı ön saptamaları sunacağım bu nedenle..

Hannah Arendt ölümünden sonra "Zihnin Yaşamı" başlığıyla yayınlanan derslerinin, "Düşünme"yi [**Thinking**] izleyen ikinci kısmında ("İsteme" [**Willing**]),[13] Nietzsche'nin düşüncesinde çok önemli yer tutan "istenç" (*der Wille*), daha doğrusu, onun fiil hali ve esas önemli olan "isteme" (*willen*) üzerine bazı çarpıcı teşhislerde bulunur. Bunlar arasında bana en ilginç geleni, Arendt'in tartışmasının "isteme"den çıkarak yaşamın zenginliği ve tüketilemezliğine, böylece de yaşamın artı-ürününe yap-

---

13 Hannah Arendt, **The Life of the Mind, Vol. II: Willing** (New York: Harcourt, 1978). Yazık ki, bu kitabın büyük olasılıkla üçüncü kısmını oluşturacak olan "Yargılama" [**Judging**]yı kaleme almaya tam başlayacakken, düşün dünyası Arendt'i yitirmiştir.

tığı geçiştir. Özellikle Lukács'ın son dönem çalışmaları ışığında kafa-kol emeği ayrımının yapay olduğu yönünde yukarıdaki değerlendirmemiz tam da bu noktada alabildiğine önem kazanıyor ve hele bildik deyişle "aydın" yerine "fikir işçisi" demenin daha doğru olacağını düşündüğüm *homo sapiens* türünün bedencanınca yaratılan "emek" hatırlandığında. Eğer böyle bir geçiş söz konusu ise, tartışmamızın "artı-ürün" kavramını da dar iktisat teorisi kalıpları ötesinde yeniden-düşünmeye yol açacağını umuyorum ki, bu olasılık yazımızın ana eksenlerinden en önemlisini oluşturmakta.

Bir kez daha yineleyelim, buradaki amacımız 'artı-ürün'ü 'istenç'in basit bir türevine, yan ürününe indirgemek değil, ama bu ikisi arasında bir bağlantı, bir geçiş bulunduğuna dikkat çekmek.

Peki öyleyse, nasıl açacağız meselemiz yapıp da Arendt'in tartışmasından alarak kendi gündemimize taşıyacağımız 'istenç' ile 'artı-ürün' arasındaki şu olası bağlantıyı?

Bir kere, Arendt, "istiyorum ama yapamıyorum" yönündeki Pauline Hıristiyan ahlâkını Nietzsche'den dolanarak baştan reddediyor ve her tür salt zihinsel etkiden, cendereden azâde ve ötede, tıpkı Nietzsche gibi yaşamın koşulsuz olumlanışıyla işe başlıyor. (Bunun uzak yankısını Marx'ın "Bilmiyorlar ama yapıyorlar" ifadesinde bile bulabiliriz).

Bu yorumu biraz açmaya değer.

Buna göre, her "istiyorum," "yapacağım" çünkü "yapabilirim," "yapabilecek güçteyim" duygusunu içermektedir. Ama "istenç" en azından Nietzsche'deki hâliyle kendini bununla da sınırlamayıp, sonsuzluğu, ebediyeti de arzular. Geleceğin şiirini söylemek çabasındaki Nietzsche'nin eserlerinde sanıldığından az yer tutsa da, "insanın-üstü" [*Übermensch*][14] aslında böyle bir arzulayışın örneğidir.

---

14 Nietzsche'nin *Also sprach Zarathustra*'sını dilimize ilk çeviren Sadi Irmak "Zerdüşt'de geçen Übermensch kelimesi mukabili olarak Üstinsan, insandan üstün, insan üstünü, hatıra geliyor. 'İnsandan üstün' bunların en sahihidir, fakat bu şekilde ismihas yapmaya henüz alışmamışız, lisanımıza bu şekillerin girmesi lâzımdır" diye yazmaktadır; bkz. F. Nietzsche, **Zerdüşt Dediki**, çev. S. Irmak, 2. basılış (İstanbul: İkbal Kitabevi, 1939): 100.

'Yaşam'a yüksek değer atfetmek Arendt'in gözünde tabii ki yalnızca bir denence ve elbette ki bilimsel nitelikte denencelerle çelişkili. Gene de, 'istenc'i 'yaşam'la özdeşleştirmek ortak kanıya dayanan bir denence olduğundan, bilimsel denenceyle ne denli çelişkiye düşerse düşsün, insanların dünyasında hâkim duygudur.[15]

Bir metafor kullanacak olursak, istencin can (ruh) hânesinde ikide bir yarattığı kargaşa tıpkı denizdeki dalgaya benzetilebilir. Arendt'in ifade ve alıntılamasıyla, tıpkı denizin dalgalardan hoşlanması gibi 'İstenç' de 'istemek'ten hoşlanır. "İnsan istememektense hiçliği bile ister" diye yazmaktadır Nietzsche.[16]

---

15 Arendt, A.g.e.. 164; Nietzsche'de bu özdeşleştirme şöyle konuluyor: Böylece: ya istenç yok [*kein Wille*] (bilimin denencesi [*die Hypothese der Wissenschaft*]), ya da özgür istenç [*oder freier Wille*] var. Birincisinin doğruluğu ispatlansa bile, ikincisi kurtulamadığımız hâkim duygudur [*das herrschende Gefühl*]." Friedrich Nietzsche, **Kritische Studienausgabe** [**KSA**], Band 10 [**Nachgelassene Fragmente: 1882-1884**], Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1988 [1967ff]): 24 (Winter 1883-1884) [15]: 651-653. Bu noktayla ilgili olarak 'Batı metafiziği'nin önceliklerini seçerken içine düştüğü yanlışa dikkatimizi çeken Gadamer'in de çok önemli şöyle bir saptaması vardır: "Metafiziğin yanlışı Varlık [sorusunun] baskın olmasıydı. Heidegger'in Nietzsche'ye itirazı da bunun üstündendi. [Evet ama], başka, tümüyle farklı istenç türleri de var; örneğin Aristoteles ve retorikle sınırlarsak kendimizi, onun *Retorik*'inde üzerine konuştuğu, yaşamın temel kipi olan *orexis*, arı, [katışıksız anlamda] 'duygusal' var. Nietzsche bu tür istenci zihninde tutmayı tercih etmişti – hakiki yaşam istenci, uğruna getirilebilecek her temel nedenden bağımsız yaşama evet-deyiş – zaten istesek de böyle bir neden *getiremez*dik. Heidegger de biliyordu bunu - bu ne mantıktır, ne de logos-merkezlilik. [»Der Irrtum der Metaphysik war: Sein sei das Beherrschen. Das war Heideggers Einwand gegen Nietzsche. Aber es gibt ganz andere Formen des Willens, zum Beispiel, um bei Aristoteles und der Rhetorik zu bleiben, diejenige Form, von der Aristoteles selber in der *Rhetorik* redet, und das heißt das rein Emotionale, die *orexis*, welche die Grundform des Lebens selber ist. Nietzsche dachte eher an diese Form des Willens, den eigentlichen Lebenswillen, Ja-sagen zum Leben, abgesehen von jedem Grund, den wir dafür erbringen könnten: wir könnten auch keinen haben. Das weiß Heidegger auch, und das ist nicht Logik und auch nicht Logozentrismus.«]" **Die Lektion des Jahrhunderts: Ein philosophischer Dialog mit Riccardo Dottori** (Münster: LIT Verlag, 2000): 65, 66. [İng.: **A Century of Philosophy: Hans-Georg Gadamer in Conversation with Riccardo Dottori**, tr. by R. Coltman with S. Koepke (New York: Continuum, 2003): "Ethics or Rhetoric (Vico, Nietzsche, Derrida): 59. [altını ben çizdim].

16 »Lieber will noch der Mensch *das Nichts* wollen, als nichts wollen.«, Friedrich Nietzsche, **Kritische Studienausgabe** [**KSA**], Band 5 [**Jenseits von Gut**

Bu metaforu Arendt'in girişmediği bir yönde, 'pazar'ın, özellikle de günümüzdeki kapitalist pazarın 'hiçlikçi' işleyişini de kapsarcasına genişletip kullanmak mümkün. Zaten daha da ileri gidildiğinde, gerek Heidegger gerekse Arendt'in gözünde yaşama güdüsü ve ona hâkim duygu kapitalist pazarla iç içe tekno-bilimsel dünyada sonunda 'istenç istenci'nde [*Wille zum Wille*] bulacaktır kendini.[17]

Bu konumuza da uygun. Denize benzetebileceğimiz 'pazar'ın alabildiğine usdışı gidişatı içinde işleyen 'iktidar istenci'yle yüklü çıkar çatışmalarını da tıpkı denizin dalgalarına benzetmemek mümkün mü? Hem de pazar süreçlerini 'objektif' gözle inceliyorum derken ona tam bir psikolojizmle yaklaşan iktisatçıların "*homo rationalis=homo oeconomicus=homo psychologicus*" denklemine dayanan safsataları karşısında.

Bu noktada, Arendt'in Nietzsche yorumunda istencin canevinde sürekli yarattığı duygu dalgalanmaları ile pazarda 'araçsal aklın' güdümünde sürdürülen çıkar çatışmalarının yarattığı dalgalanmaların benzer birer 'İstenç' örneği olduğunu, hatta Arendt'in deyişiyle 'İstenç'in nerdeyse dalga olduğunu bile öne sürebiliriz.

Ama örneğin başta şöylesine değindiğimiz iktisatçılar düşünüldüğünde, 'insanın ruhsal aygıtının partizanlığı'nı yapmanın bir insanbiçimcilik türü olduğunu, ama bunun sınırları bulunduğunu da teslim etmek gerekir. Bilindiği gibi, Marx ileri yaşında (1881) kendi 'çözümleme yöntemi'ni burjuva iktisatçıları ve diğer ideologlarından ayırırken, bu yöntemin tikel bir evrensel kategori olan 'İnsan'dan değil, iktisaden verili toplumsal dönemlerden yola çıktığını yazmıştı.[18] Bu saptamadan hare-

---

und Böse/Zur Genealogie der Moral], Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1988 [1967ff]): Zur **Genealogie der Moral**: Dritte Abhandlung, 28: 411-412. [İng.: "On the Geneaology of Morals," **Basic Writings of Nietzsche**, tr. ed. and commentaries by Walter Kaufmann (New York: The Modern Library, 1968): 599].

17 Şimdilik bkz. Arendt, "Heidegger's Will-not-to-Will," **A.g.e.**: 172vd.

18 Marx şöyle yazar: »meine *analytische* Methode, die nicht von *dem* Menschen, sondern der ökonomisch gegebnen Gesellschaftsperiode ausgeht«, ["Randglossen zu Adolph Wagners ‚Lehrbuch der politischen Ökonomie' "(2. Aufl.), Band I, 1879] http://www.marxists.org/archive/marx/works/1881/01/wagner.

ketle, tarih ırmağındaki tüm süreçlerin, özellikle de konumuzu yakından ilgilendiren pazara hâkim dalgalanma ve süreçlerin önünde sonunda her türden 'Özne'nin 'duygulanım'larını, 'maksat' ve 'yönelim'lerini geçersiz kılan 'Özne'siz ve 'Erek'siz süreçler olduğu savına varmak da hiç zor olmasa gerek.[19]

Giderek, Marxism'i de 'hümanist' safsatalardan özgürleştirmek amacıyla Althusser'in ileri sürdüğü bu anahtar saptama ile Nietzsche'nin kendi fırtınalı düşün denizinde 'İktidar İstenci' (*der Wille zur Macht*)ile ilgili önceki metafor ve simge karşısına bir '*parable*,' bir 'düşünce deneyi' (*thought-experiment*) olarak diktiği, belki de dikmek zorunda kaldığı 'Bengidönüş' (*die ewige*

---

htm. Marx 'insanın doğası'ndan 'toplumsal ilişkilerin *ensemble*'ını [*zoon politikon = gesellschaftliches Wesen*.] anladığını da kısmen Aristoteles üzerinden [»*Politica*«, I, 2, 1253a 3.] giderek şöyle ifade ediyordu: "Tarihte ne kadar geriye gidersek, birey, ve dolayısıyla üretim yapan birey de o kadar bağımlı olarak, daha büyük bir bütünün bir parçası olarak belirir:...İnsan kelimenin tam anlamıyla bir *zoon politikon*'dur – salt bir sürü hayvanı değil, ama kendini ancak toplum içinde bireyselleştirebilen bir hayvan. Toplumun dışında tek başına yaşayan bir bireyin üretimde bulunması – toplumsal güçlerin kendisinde potansiyel olarak hazır bulunduğu uygar bir kişi rastlantı sonucu dağ başına bırakılacak olursa belki gerçekleşebilecek bir istisna – en azından, *birlikte yaşayıp* birbiriyle konuşan bireyler olmaksızın dilin gelişmesini düşünmek kadar saçmadır. [»Je tiefer wir in der Geschichte zurückgehen, je mehr erscheint das Individuum, daher auch das produzierende Individuum, als unselbständig, einem größren Ganzen angehörig:... Der Mensch ist im wörtlichsten Sinn ein *zoion politikón*, nicht nur ein geselliges Tier, sondern ein Tier, das nur in der Gesellschaft sich vereinzeln kann. Die Produktion des vereinzelten Einzelnen außerhalb der Gesellschaft – eine Rarität, die einem durch Zufall in die Wildnis verschlagnen Zivilisierten wohl vorkommen kann, der in sich dynamisch schon die Gesellschaftskräfte besitzt – ist ein ebensolches Unding als Sprachentwicklung ohne *zusammen* lebende und zusammen sprechende Individuen. Es ist sich dabei nicht länger aufzuhalten.«]," Karl Marx, **Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisi için Ön Çalışma**, çev. Sevan Nişanyan (İstanbul: Birikim Yay., 1979): 140-141. [Aslı: **Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf)**, (Berlin: Dietz Verlag, 1953): »Einleitung«: ; İng.: Karl Marx, **Grundrisse** (London: Pelican, 1973): 84.] Bu saptama Althusser tarafından da Marxism'in bir hümanizma olmadığı savını desteklemek için seferber edilmiştir; bkz. Louis Althusser, «Soutenance d'Amiens», **Positions, 1964-1975**, (Paris:Editions sociales, 1976): 165. [İng.: "Is it Simple to be a Marxist in Philosophy?," **Essays in Self-Criticism** (London: NLB, 1976): 201.]

19 Louis Althusser,, « Remarque sur une catégorie: < Procès sans Sujet ni Fin(s) > » (1973), **Réponse à John Lewis** (Paris: Librairie François Maspero, 1973): 69-76. [İng.: "Remark on the Category: 'Process without a Subject or Goal(s)'," **Essays in Self-Criticism**: 94-99.]

Wiederkehr) arasında bir benzerlik de kurulabilir bu durumda. (acaba burada eril >*Der*< öntakısı karşısına dişil >*Die*<yi bilerek mi dikmiştir Nietzsche?) Meselenin önemli bir başka cephesi de Nietzsche'deki bu iki karşıt kavramın –'İktidar İstenci' (*der Wille zur Macht*) karşısında 'Bengidönüş' (*die ewige Wiederkehr*)– 'zaman'la ilişkilerinin farklı oluşu – ki bu da ilkinin 'tekdoğrusal' bir zaman anlayışına uygun olarak 'değişme' içerirken, ikincisinin 'çevrimsel,' 'döngüsel' bir zamana işaret ediyor olmasıdır.

Böylece, akan zamanda geleceğe dönük –ki bu değişme demektir– işleyen iktidar istencinin 'istiyorum'dan öte 'yapabilirim'i de içerdiği açık olmalı. Bu ise düşüncenin ve çalışmanın tetiklenişi anlamına gelmektedir. Üstelik, şu 'İstenç'i de (*der Wille*) her tür 'isteme'yi önceleyen, sanki 'isteyiş' fiili dışında varolduğu sanılan genelgeçer bir kategori olarak düşünemeyiz. Bu isteyişle çalışan, iş tutan kişi de gücünün (*das Kraftgefühl*) farkındadır. Öte yandan, istenç işlerken bu güç duygusunun fazla bir etkisi yoktur aynı süreçte; çünkü o yalnızca işleyen istence yoldaşlık etmektedir. Nasıl ki David Hume 'neden-sonuç' ilişkisinin gerçekte olmayıp, inanış ve alışkanlıklar üzerine kurulu, belki de insanlar için gerekli bir yanılsama olduğunu keşfetmişti, Nietzsche de güç duygusu (*das Kraftgefühl*]= "güçlüyüm" hissi) ile gerçekte işleyen güç arasında bir nedensellik bağı olmadığını görmüştü. Bunu bildiği halde gene de sanki olan bitenin tek nedeniymiş gibi görünen 'özgür istenç'in –ki bu da 'özne' ve 'niyeti'ni (*subject and his intention*) çağrıştırıyor– insanın doğasına içkin, kaçınılmaz bir inanç, bir yanılsama olduğu düşüncesindeydi.[20]

Arendt bu noktada Nietzsche'nin 'İstenç' üzerine spekülatif olmayan ama betimleyici üç saptamasını gündeme getirerek uslamlamasını sürdürmektedir.

---

20 »Unser Glaube an Kausalität ist der Glaube an Kraft und deren Wirkung; eine Übertragung unsres Erlebnisses; wobei wir Kraft und Kraftgefühl identifieren.«, **Kritische Studienausgabe** [KSA], Band 10 [**Nachgelassene Fragmente: 1882-1884**], Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1988 [1967ff]): 24 (Winter 1883-1884) [9]: 647-648. Nietzsche'nin bu pasajın başına »Psychologie des Irrthums« yazması ilginç.

Bunlardan ilki, 'İstenç'in zamanın ileriye akışını durduramayacağı, bu yüzden de geriye dönmeyi arzulasa bile isteyemeyeceğidir; yani "istiyorum ama yapamıyorum, gücümde değil." Onun Fransızca «*le ressentiment*» sözcüğüyle karşılamayı tercih ettiği,[21] 'İstenç'in 'hınç' duyması da, öç alma çabası da buradan kaynaklanıyor. Arzulanan ama elden kaçıvermiş şeyleri geri getirmek istediği halde zamanı geri çeviremeyecekse, başkaları üzerine baskı kurma susuzluğunu gideremeyecekse, cezalandırma gibi kötü bir yol seçiverir insan. Bunun yanında sanki zorunluymuş da o nedenle ortaya çıkmış gibi görünür şimdiki olanlar. Arendt'e göre, 'İstenç'in geçmişle olan bu çatışması büyük olasılıkla Nietzsche'yi "Bengidönüş" diye adlandırdığı 'düşünce deneyi'yle oynaşmaya itmiştir.[22]

Nietzsche üzerinden uslamlamasını sürdüren Arendt'in ikinci gözlemi ise "iktidar istenci" diye bir kavramla hareket etmenin tümüyle gereksiz olduğu. Madem ki 'İstenç'in gücü ancak istemeyle gelmektedir, o zaman başkaları üzerine hâkimiyyet kurmak amaçlı bir istenç yerine tevâzuyla 'şey'lere yaklaşmayı amaçlamış bir istenç en az ilki kadar güçlüdür.[23] 'İstenç'in eyleme geçtiği yerde zaten gündelik yaşamın edilgen akışını aşan bir güç sergilenmektedir.

Üçüncü olarak da, 'İstenç' ister geriye, geçmişe dönmeyi isteyip de güçsüzlüğünü, ister ileriye, geleceğe doğru atılıp da gü-

---

21 Fransızca « *le ressentiment* » zamanın kimi Alman düşünürlerince çevrilmeden kullanılması yeğlenen bir sözcük. Bunun nedenleri için bkz. Max Scheler, **Hınç** [özgün adıyla: *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*], çev. Abdullah Yılmaz; (İstanbul: Kanat Kitap, 2004): özellikle bkz. Orhan Koçak'ın "Sunuş"u (vi-xi).

22 'İktidar İstenci' [*der Wille zur Macht*] ile 'Bengidönüş' [*die ewige Wiederkehr*] arasındaki ilişki ve karşıtlığın Martin Heidegger'ın **Was Heißt Denken?** başlığıyla yayınlanan (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1954) ünlü dersinde de çok ilginç yönlere doğru açıldığını belirtmekle yetinelim şimdilik. Bkz. özellikle "Erster Teil, Die Vorlesung X" ve "Von IX zu X": 40-47, 76-78. [İng. **What is Called Thinking?**, tr. by J. Glenn Gray and F. Wieck (New York: Harper & Row, Publishers, 1968): "Part I, Lecture X and Summary and Transition": 88-97.]

23 Arendt'in kitabında Heidegger'e ayrılan bir sonraki kısımda tartışacağı "istençsizlik istenci"nin hazırlığı sanki bu noktada yapılmaya başlanmış gibi görünüyor. Arendt, A.g.e.: 168.

cünü hissetsin, dünyanın verili hâlini aşar geçer. İşte 'İstenç'in bu aşkınlığı 'Yaşam'ın o olağanüstü zenginliği karşısında gerçek bir tevâzu, hayranlık ve müteşekkir kalışın da temelidir. "Dolayısıyla," diye ekliyor Arendt, "İstenç'in asıl, hakiki ereği [bu] bolluktur."[24] "İstencin özgürlüğü" dediğimizde de zaten bir güç fazlasını hissettiğimizi (*feeling of a surplus of strength* – altını ben çizdim) belirtiyoruzdur. İşte bu 'duygu' (*das Gefühl*) artık bilincin bir 'yanılsama'sı diye basitçe geçiştirilemez; çünkü tam da bu aşkınlık noktasında yaşamın bolluğuna, zenginliğine onun lâyık olduğu karşılığı verebilecek güçtedir kişi. "Böylece," diye yazıyor Arendt, "Yaşamın bütününü Erk(İktidar)-İstenci olarak anlamak [artık] mümkündür."[25] Ve Nietzsche'nin şu yazdıklarından da güç alıyor ilginç bir yöne akacak olan kendi uslamlaması için:

> "Yalnızca yaşamın olduğu yerde vardır istenç: yaşam istenci değil...ama iktidar istenci."[26]

İşte tam da bu noktada, Arendt'in metninde yazımızı ilgilendiren esas can alıcı ve yazımızı bitirecek son noktaya gelmiş bulunuyoruz. Başta da belirttiğim gibi, bunu yanlışlanmaya açık ama kanımca güçlü bir tahmin olarak öne süreceğim.

Arendt şöyle sürdürüyor uslamlamasını:

> "İstemeye içkin bu aşkınlığa Nietzsche 'aşanyengi' [*Overcoming*] demektedir. Bunu mümkün kılan da [yaşamdaki] 'bolluk'tur; faaliyetin kendisi yaratıcılık olarak görülmekte olup, bu fikirler kompleksinin bütününe tekabül eden 'erdem' de 'Gönlüaçıklık'tır, yani öç almaya duyulan susuzluğun [hırsın] aşılmasıdır. Tüm geçmişin ve şimdinin ötesinde bir gelecek açan şey de işte bu sınırtanımaz, 'taşkın ve sa-

---

24 "Hence the Will's authentic goal is abundance." diye yazmaktadır Arendt, A.g.e.: 169.

25 "Hence one could understand all of Life as a Will-to-power." A.g.e.: 169.

26 »Nur, wo Leben ist, da ist auch Wille: aber nicht Wille zum Leben, sondern... Wille zur Macht.«, Friedrich Nietzsche, **Kritische Studienausgabe [KSA]**, Band 4 [**Also Sprach Zarathustra**], Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1988 [1967ff]): II: „Von der Selbst-Ueberwindung": pp. 149.

vurgan bir istencin densizliği[*Übermut*]'dir. Marx için olduğu gibi Nietzsche için de 'artı-ürün' yani düpedüz bireyin ve türün idâmesi için gerekenlerin sağlanmasından arta kalan emek-gücü fazlası tüm kültürün *conditio-per-quam*'ını ['yeterli koşul'] oluşturur. İnsanın-üstü [*der Übermensch*] denilen de, kendini aşıp 'yendiği' ölçüde, insandan başkası değildir. Ama unutmayalım ki, bu aşkınyengi yalnızca bir zihin alıştırmasıdır..."[27]

Madem ki daha önce kafa ve kol emeği arasında çizilen sınırın hem fazlasıyla kaba hem de sorgulanmadan önkabullenildiğinde bu ve koşut alanlarda sürdürülecek ciddi her çözümlemeyi doğal yolundan saptıracak nitelikte olduğunu öne sürdük, o zaman Arendt'in yukarıdaki cesur saptamasını biraz daha didiklemek ve geliştirmek durumundayız. İçine savrulduğumuz cesur, yeni 'enformasyon çağı'nda emek-gücünün niteliklerini tartışmak söz konusu olduğunda böyle bir girişimin büyük önem taşıdığını düşünüyorum; özellikle de 'beyaz-yakalı' işçiliğin yaygınlaşırken kendisine atfedilen eski 'vasıflılığını' yitirmesi gibi baskın bir eğilimin varlığı söz konusu olduğunda. Bu noktanın açılması, yalnızca 'ma'lûmât toplumu'na geçildiği sürece ekonomide giderek 'mavi yakalılar'ın yerini almaya başlayan çeşitli vasıflarda 'ofis işçileri'ni ilgilendirmekle kalmamaktadır. Kültürü ilgilendiren bilimler ve sanatlar alanında 'çalışanlar'ı, özelde de 'pazarlaşan' kültürden aldığı hisselerden daha çok kâr yapmak çılgınlığına kapılan akademik şirket ya-

---

27 Arendt, A.g.e.: 169. Bernd Magnus and Kathleen M. Higgins 'insan-üstü / 'insandan üstün' [*DerÜbermensch*] 'imge-kavramı'nın geniş bir kesim arasında kazandığı üne karşın, ilk kez sahneye çıktığı ("Zerdüşt'ün Öndeyişi" / Zarathustra's Vorrede 3) dışında, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün [*Also sprach Zarathustra*] kalan sayfalarında bile açılmadığına dikkat çekiyorlar. Bkz. "Nietzsche's works and their themes," **The Cambridge Companion to Nietzsche**, ed. by Bernd Magnus and Kathleen M. Higgins (Cambridge: Cambridge University Press, 1996): 40-42. Gene de "insan(ın)-üstü" kavramının en azından 1887 yılına dek Nietzsche'nin gündeminden düşmediğinin kanıtlarına onun o yıllarda aldığı notlarında [*Nachlaß*] rastlıyoruz; örneğin bkz. **Kritische Studienausgabe [KSA]**, Band 13 [**Nachgelassene Fragmente: 1887-1888**], Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1988 [1967ff]): 11 (November 1887-März 1888) [413]: 191.

şamı ile yeni 'üniversite çalışanları'nı (yeni vasıflı 'beyaz yakalılar'?) doğrudan ilgilendiren bir boyutu da vardır bu yönde titizlikle sürdürülecek bir çalışmanın.

Bütün bu geçici ve elbette eksik saptamalar karşısında, 'Yaşam'ın (*das Leben*) her tür iktidar istencini her dem sollayacak bir 'fazla'ya sahip olduğu hatırlandığında, belki de salt Marx değil, ta Aristoteles ve benzerlerinden dolanarak şunları söyleyip yazımızı noktalayabiliriz:

'Çalışma' dedikleri ister bildik anlamıyla maddi bir ürünün ortaya çıkmasında etken kişisel ya da toplu bir istenç içersin, ister bu istenç aynı bildik anlamıyla bedencanın işleyişi sonucu somut-maddi bir 'fikir' ürününü ortaya koymaya yönelik bir çalışma sergilesin, her daim şekilsiz, amorf 'madde'yi (Yunanca: *hûle*; Arapça: *heyûlâ*) biçimlendiren, onun sonunda belki de başlarda öngörülememiş bir biçimde görüneceği, görece 'öznesiz ve ereksiz' ama çalışan(lar)ın değil 'dilin konuştuğu' bir süreçtir. Bu da her zaman geri geliverecek amorfluğun genel adı olması gereken 'yeryüzü' (*das Erde*) ve 'yaşam'ın bolluğunu, 'artı'sını öne çıkararak 'dünya(lar)' [*die Welt*] kurmaktan ibarettir. Dünya dildir tüm görünümleriyle.

'Doğa' demeye alıştığımız 'şeylerin devinimi' insanı da içerir ve günümüzün donuk 'doğa şablonu'nun hizmet ettiği iktidar istençlerinin 'şey'leri 'malzeme'ye dönüştürme eğilimine karşın, ölü maddeye indirgenemez. Bir an için düşünelim örneğin fizikçi Stephen Hawking'in bilgisayar virüslerinin canlı olduğu savını. Bilgisayar virüsleri bugün teknobilimin *lingua franca*'sı matematiğin diliyle yazılmış olup, içine doğup, orada yaşayıp, gene içinde öldüğümüz 'doğal' dillerden farklı 'yapay' program dilinin bir türüdür. Bu bakımdan, amaçları farklı ve ters de olsa, açık ve gediklerden yayılarak saldırdıkları donanımları işleten, güvenliğini, savunusunu sağlayan 'yapay' dillerden farklı değildirler. Bir zamanlar George Steiner, öncelikle 'doğal' dili düşünerek şöyle yazmıştı:

> "Diller yaşayan organizmalardır. Sonsuz karmaşıklardır, gene de organizmadırlar. Belirli bir yaşama gücüne, belirli bir mas-

setme ve büyüme gücüne sahiptirler; ama onlar da yaşlanıp eskiyebilir, ölebilirler."[28]

Bu alıntı ışığında eğer örnek verdiğimiz bilgisayar virüsleri de canlı madde ise, hiç kuşkusuz pratikte de gözlemlediğimiz gibi, onların da gelip geçici, ölümlü olduklarını, dolayısıyla da tekdoğrusal zamanı temel alan alışılageldik 'mantıktarih' anlatıları (*historisch*) yanında bambaşka bir zaman anlayışı içeren 'öykütarih'lerinin (*geschichtlich*) de yazılabileceğini söylememiz mümkün.

Salt modern doğa bilimlerinin alanlarında çalışanlar değil, çağdaş iktisatçılara da çok ters gelecek ve çoğu kişinin daha baştan zırva diye bir yana atabileceği bir sav bu. Çünkü salt kaç yüzyıldır benimsenegelmiş bir şablonu, matematiksel fiziğin sunduğu ve öteki bilim dallarının öykünegeldiği şablonu, kalıbı yadsımakla kalmıyor; üstelik bir de özellikle Onsekizinci yüzyıldan bugüne "Doğa" (*die Natur*) ile "Kültür"(=ekin) (*die Kultur*) arasında çizilen sınır çizgisini de elinin tersiyle itiveriyor.[29]

---

28 George Steiner, "The Hollow Miracle," **Language and Silence** (Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1969): 136.

29 Heidegger bir düşünür [*der Denker*] sıfatıyla, 'zor zamanlar'ın ozanlarından [*der Dichter*] saydığı Rainer Maria Rilke'yi merkez alan bir yazısında, onun 1924 Haziran'ında kaleme alıp da yaşamı süresince basılmayan bir şiirinin dizeleri üzerinden giderek tam da bu meseleyi açmaya çalışmaktadır. Nereye kadar düşünürün ozanlaştığını ya da tersine nereye kadar ozanın ilgili dizelerinin Heidegger demeye alıştığımız 'düşünüm' [*die Besinnung*] içine çekildiğinin kolay tahmin edilemediği bu pasaj (ve de yazının tümü) yukarıdaki savımızı destekler yönde sanıyorum. Şöyle ki: Heidegger bütün 'varolanlar'ın [*die Seiende*] olagelişinin zemini olarak 'Doğa'yı görmektedir. [*»Der Grund der Wesen ist die Natur.«*] Ama bu 'Doğa' nasıl bir doğa? Hiç kuşkusuz Heidegger'in düşüncesinde ne modern fizik ve onun sağladığı modele öykünen öteki doğa ve insan bilimlerinin tartışmasız kabullendiği çerçeveli çağ resmi (*das Weltbild*) ne de sayılar üzerine kurulu şablon değildir 'Doğa'. Dahası, Heidegger ve gene ona göre Rilke gözünde 'Doğa' (*die Natur*) tarihten (*die Geschichte*) de ayrı düşünülemez. Dolayısıyla, her ikisi için de şu pek de tartışmadan kanıksanmış 'doğa/kültür' ayrımı geçersizdir. Bu durumda Rilke'nin dizelerinden de görüldüğü gibi, bu 'Doğa'da hâlâ antik dönemin *phüsis*'inin bir yankısı vardır ve bu da 'Yaşam'la (*zoé*) aynı şeydir. Bunun da ötesinde, eski Yunan'da ne 'Doğa' ne de aynı anlama gelen 'Yaşam' biyolojik olarak anlaşılmayıp, 'doğan, beliren, yükselen' anlamına gelmektedir. Özetle, tarihten ayrılamaz bir doğa artık dar anlamda doğa bilimlerinin anladığı

Sonuçta, doğa ve insan üzerinde iktidar kurmaya dönük bir istencin buyruğu altında ve 'malzeme' oldukları yanılsamasıyla, şeyler karşısında hoyratça sınır tanımamak ister istemez öznesiz ve ereksiz bir 'istenç istenci'ne (*der Wille zum Wille*)[30] yol açar. Bunun en çıplak biçimiyle günümüzün 'küresel' iktisadi süreçlerinde her gün karşılaşıyoruz örneğin. İnsan dahil her türden doğa 'kaynağını' saldırganca ve savurganca harcayan bu gidişin Nietzsche'nin sözünü ettiği 'hiçlikçilik'te (*der Nihilismus*) son bulduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.[31] Günümüzün *kitsch* iktisat biliminin işlev ve işleyişi de aynı 'hiçlikçi'liğin söyleme taşınışına tipik bir örnektir.

Madem ki 'istemesiz' [*willen*] gerçekleşmiyor hiç bir şey, istenç haddini bilip ölçüsünü korumak zorunda kaldığında; bir başka deyişle, 'şey'(*das Ding*)ler ve 'mesele'(*das Sache*)lerle olabildiğince yalın ve at gözlüksüz ilişkiye geçildiğinde, yaşamın ödülü olan 'artı-ürün' de 'Sermaye'ye (ve hele 'kültürel-simgesel sermaye'ye) içkin hiçlikçiliğin en belirgin göstergesi şu 'kâr haddini artırma' takıntısının boyunduruğundan hem maddi hem simgesel anlamda kurtulmaya başlar. Özgür istenç yüklü özgür emek mutlak anlamda hiç bir zaman gerçekleşmeyecek belki de. İşte tam da bu noktada, hep göregeldiğimiz üze-

---

anlamda 'doğa' olmayıp, onu da kapsar biçimde insan tarihinin ve sanatın da 'zemini'ne dönüşmüş olmaktadır. Bkz. Martin Heidegger, »Wozu Dichter?« (1946), **Holzwege** (Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1950): 256; 257 [İng.: "Why Poets?," **Off the Beaten Track**, ed. and tr. by Julian Young and Kenneth Haynes (Cambridge: Cambridge University Press, 2002): 208]. Daha da önemlisi, Heidegger aynı pasajda Nietzsche'nin 1885-86 sıralarında defterlerine düştüğü bir nota dikkatleri çekmektedir. Nietzsche'den yaptığı alıntı şöyle: " 'Varlık' – onun hakkındaki fikrimiz 'yaşam'dan başkası olamaz. Yoksa, ölü bir şey için nasıl 'var' denilebilir ki? [» Das >Sein< - wir haben keine andere Vorstellung davon als >Leben.< Wie kann also etwas Todtes >sein<. «] Bkz. F. Nietzsche, **Kritische Studienausgabe** [KSA], Band 12 [**Nachgelassene Fragmente: 1882-1884**], Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1988 [1967ff]): 2 (Herbst 1885- Herbst 1886) [172]: 153.

30 "İstenç, istenç istemi olarak olagelir." / » *Der Wille west als der Wille zum Willen.* «, Martin Heidegger, **A.g.e.**: 258. [İng.: 209]

31 Nietzsche'nin *Ahlâkın Soykütüğü*'nde yazdıkları da (No. 28: »Lieber will noch der Mensch *das Nichts* wollen, als nichts wollen.«) bu noktaya işaret etmektedir; bkz. yukarıda Not 16.

re, yitip giden zaman karşısında istencin duyduğu ve her türden 'doğa'ya gözükara saldırabilen o çaresiz hıncı [*le ressentiment*] telâfi edebilecek bir başka "erkimdedir" alternatifini kurmak mümkün görünüyor. Onca mahrûmiyyet karşısında, bu olası seçenekle gelen 'yaşamın bolluğuna inanç'la yüklenmiş bir emek sürecinin yaratacağı artı-ürünü düşünelim bir an için.

Bu yazıyı besleyen artı-üründen çok daha bereketli olabileceğini unutmadan hem de...

Emek, özne, mimar*

Emek

Bu yazının temel bir savı var: o da "emek" ya da "çalışma/iş" sürecinin, bütün tarihsel-toplumsal süreç ve pratikler için olduğu denli mimarlık pratiği ve ürünlerine ilişkin teorik tartışmalar için de anahtar bir kavram olduğunun altını çizmek. Bu hiç de yeni bir sav sayılmaz; gene de kavrama yüklenen teorik önemde bir nüans farkına dikkatleri çekmek gerekiyor: o da "emek" süreci denilince geçen yüzyıldan beri egemen, dar bir ekonomistik çerçeveye bu süreci sıkıştırarak çizilen, kafa ve kol emek-gücü gibi katı ayrımlardan kaçınıyor olmamız. Bu yönde en önemli esin kaynağımız, Georg Lukács'ın *Ontoloji*'sinde "toplumsal Varlık" (*gesellschaftliche Seins*)ın kurucu atomu olarak emek sürecine merkezi bir ontolojik önem atfederken neredeyse Aristoteles'in konumuna geçiyor olması. Unutulmaması gereken bir başka nokta da, ontolojik bir kategori olarak "toplumsal Varlık"tan ne zaman söz ediyor olsa, Lukács'ın insanlığın tüm tarihsel-toplumsal öyküsü-

(*) Daha önce **Çizgi Ötesinden: Modern Üniversite, Sanat, Mimarlık** (Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları, 2000)'de çıkmış, bu seçki için yeniden gözden geçirilmiş ve eklemeler yapılmıştır.

nü kastediyor olmasıdır.[1] Bunun bizim için bir başka önemi daha var ki o da, böylesi bir ele alışta, emek/çalışma/iş sürecinin tam da Heidegger'in "hakikî (*eigentlich*) zaman"ının "dördüncü boyutu"nu oluşturduğunu düşünüyor olmamız. Heidegger, erken bir dönemden başlayarak modernliğin bireyleri sonunda sıkıntıya boğan zaman anlayışını, dolayısıyla da zamantüketiciliğini eleştirirken,[2] nerede "dünya" (*Welt*) varsa orada

---

1 Burada özellikle üzerinde durulan 'çalışmalar,' Lukács'ın 1957-1971 arasında ürettiği 'insanbiçimcilik' ve 'erekselcilik'ten uzaklaşan yapıtlarıdır. Bu felsefî müdahale ilk toplu ifadesini, onun kısmen Türkçeye de çevrilmiş olan 'Estetik'inde bulur; özgün baskı için bkz. **Die Eigenart des Ästetischen, I. Halbband** (Darmstadt und Neuwied: Luchterhand, 1963); özellikle Zweites Kapitel: »Die Desanthropomorphisierung der Widerspiegelung in der Wissenschaft« (139-206). En gelişmiş biçimiyle de düşünürün ölümünden sonra basılan ve hakkı yeterince verilmeyen 'Ontoloji'ye bakılabilir; **Prolegomena: Zur Ontologie des gesellschaflichen Seins, II. Halbband** (Darmstadt und Neuwied: Luchterhand, 1986), »Die Arbeit« 7-116; söz konusu bölümün İngilizce çevirisi için bkz. G. Lukács, **Ontology: Labour**, tr. by D. Fernbach (London: The Merlin Press, 1980). Epistemolojik takıntılardan uzak bu ontolojik çabanın derli toplu konumlanışı için bkz. G. Lukács, "The Ontological Bases of Human Thought and Action," **The Philosophical Forum**, VII/1 (Fall 1975): 22-37.

2 Bu konumun ilk güçlü ifadesiyle bir 1924 dersinde karşılaşıyoruz: Martin Heidegger, **The Concept of Time/Der Begriff der Zeit**, Eng. tr. William McNeill (Oxford: Blackwell, 1992); Türkçesi için bkz. Aristoteles/Augustinus/Heidegger, **Zaman Kavramı**, çev. Saffet Babür (Ankara: İmge Yay., 1996): 56-102. Heidegger'in 'zaman'la sürekli haşır neşir düşün yolculuğu çok sonraları 1962'de, bir Freiburg Üniv. konuşmasında da (»Zeit und Sein«) özne temelli önerme dilini zorlayan karmaşık bir görünüm kazanacaktır; bkz. **Zur Sache des Denkens**, Tübingen: Niemeyer, 1968 [İng.: "Time and Being," **On Time and Being**, tr. Joan Stambaugh, New York: Harper & Row, 1972)]. Modern çağda bireyin zaman tüketiciliği ve bu nedenle "hep giderek az zamanı oluşu"yla [»Der moderne Mensch >hat< immer weniger Zeit....«] ilgili olarak da Heidegger'in "Parmenides" derslerinde (1942-43 Kış Yarıyılı, Freiburg Üniv.) dile getirdiği keskin gözlemleri vardır; bkz. **Parmenides [Gesamtausgabe, Band 54]** (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982) 211. [İng.: **Parmenides**, tr. by André Schuwer and Richard Rojcewicz (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992): 142.]. Zaten Heidegger'in daha önceleri de modern insanın sürekli zamanı tüketişi ile çağdaş *Dasein*'ın temel salınımlarından (*die Grundstimmung*) biri olarak nitelediği 'sıkıntı' (*Langeweile*) arasında saptadığı önemli ilişki üç düzeyiyle bir 1929-30 dersinde etraflıca tartışılmaktadır; bkz. **Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit** (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1983): 111-272. [İng.: **The Fundamental Concepts of Metaphysics: World-Finitude-Solitude**, tr. by W. McNeill and N. Walker (Bloomington: Indiana 1929-30 University Press, 1995): 74-184.] Burada belirtmem gereken ilginç bir değişiklik, nerdeyse bir yıl içinde "sıkıntı"nın onun yankı yaratan *Was ist Metaphysik?* konuşmasında-

mutlaka "çalışma/iş" (*Werk*) bulunduğunun da altını çiziyordu.[3] Heidegger'in Aristoteles'le ilgili bu saptamasını, Lukács'ın

---

ki anahtar sözcüklerden *Angst*'ın (tasa) yerine geçmeye başlamasıdır ki, bunu *Angst*'ın başkalarınca 'ruhsal' bir duruma indirgenmesine, giderek bir '*Angst* felsefesi' geliştirilmesine karşı Heidegger'in yeni konumu olarak düşünebiliriz. Gene de *Angst* sözcüğünü *Was ist Metaphysik?*'in *Sonsöz*'ü olarak bilinen 1943 tarihli yazısında halâ kullanıyor olması, kendisinin bu sözcüğü henüz terk etmemiş olduğunun işareti sayılmalıdır. Öte yandan, "sıkıntı"nın önemi kısa da olsa iki tarih arasında bir kez daha Heidegger'in düşünce "dönemeci" (*die Kehre*) olarak nitelenen **Beiträge zur Philosophie** (Vom Ereignis) [1936] **Gesamtausgabe** Band 65 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989, 1994): 157'de vurgulanır. Heidegger'in insanın zamanının kalmadığı endişesiyle huzursuzluğa (*Un-ruhe*) düşme anını (*Augenblick*) modern çağın başlangıcı (*der Beginn der Neuzeit*) olarak alması konusunda da, bkz. **Was Heisst Denken?** (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1954): X, 41.[İng.: **What is Called Thinking?**, tr. J. Glenn Gray (New York: Harper and Row, 1968): Lect. X, 101.] Heidegger "Ansprache zum Heimatabend" altbaşlıklı 22 Temmuz 1961 tarihinde Messkirch'li hemşehrileri önünde yaptığı konuşmada, şiirsel bir dille ifade ettiği ve *Dasein*'ımızın çatlakları, boşlukları, uçurumlarında ileri geri oynayan yoğun bir sisle örten "derin sıkıntı"ya (*eine tiefe Langeweile*) " 'yuva'ya-benzemeyen" (*das Unheimische*) ve onun barındırdığı "tekinsiz"likle (*das Unheimliche*) ilgili anahtar bir rol yüklemiş görünüyor [bkz. Martin Heidegger, "700 Jahre Messkirch," **Reden und Andere Zeugnisse Eines Lebenweges: 1910-1976** (Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 2000): 574-582. [Türkçesi: "Messkirch'in 700. Yılı: 22 Temmuz 1961 Yurtakşamında Hemşehrilere Konuşma," çev. Leylâ Baydar ve Hasan Ünal Nalbantoğlu, **Defter**, No. 42 (Kış 2001): 45-52.] Ek olarak, Keiji Nishitani, "Reflections on Two Addresses by Martin Heidegger," **Heidegger and Asian Thought**, ed. by Graham Parkes (Honolulu: Univ. of Hawaii Press, 1987): 148-149.] Bu konuşma ve Keiji Nishitani'nin yorumu düşünüldüğünde, modern insanın evinde, toprağında, yurdunda bile temelden "yuvasız" oluşundan (*die Heimatlosigkeit*) yola çıkarak, tam da burada gizlenen sıla duygusu, yurt özleminin (*das verborgene Heimweh*), kaçınılmaz bir yuva çekiminin (*unausweichliche Zug zur Heimat*) yattığını anlıyoruz. Onun sözcükleriyle, "Yuva-olmayan ortasında yuvaya dönüşü gerçekleştiririz." ("*Inmitten des Unheimischen vollziehen wir eine Rückkehr in das Heimische.*" **Reden**..: 581.) Modern çağı niteleyen bu "yuvasızlıkta yuva" sorunu teknolojik dünyanın modern akademik disiplinleri ve kurumsal çerçevelerinin barınabilme kipleri için de düşünülmek zorunda.

3 "Wo Welt – da Werk, und umgekehrt." Martin Heidegger, **Aristoteles, Metaphysik Q 1-3: Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft,Gesamtausgabe, Band 33** (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981): 146. / **Aristotle's *Metaphysics* Q 1-3: On the Essence and Actuality of Force**, tr. W. Brogan and Peter Warnek (Bloomington and Indianapolis: Indiana Univ. Press, 1995): 125. [bundan böyle Heidegger, **Aristoteles, Metaphysik Q ./ Aristotle's *Metaphysics* Q**] Aynı konuyu işleyen bir yazı için bkz. Dennis J. Schmidt, "Economies of Production: Heidegger and Aristotle on *Physis* and *Techn* ," **Crises in Continental Philosophy**, ed. by A. B. Dallery and C. E. Scott w. P. H. Roberts (Albany: SUNY Press, 1990): 147-159.

emeği momentlerine ayrıştırırken doğrudan Aristoteles'e başvurduğu gerçeğiyle iç içe düşündüğümüzde, bir yanda (dilde) "dünya" (*Welt*) kurabilmenin, Aristoteles'in doğru saptamasıyla, "söz söyleyen hayvan (canlı)"a (*zôion lógon êchon*)[4] özgü olduğunu, öte yanda da, en geniş anlamıyla çalışma/emek sürecinde ereğin (*télos*) bu sürecin başlangıcına oturması nedeniyle, düşünce/dil olmadan çalışma/işin varolamayacağını da kabul etmek gerekecektir. 'Emek' böylece ondokuzuncu yüzyılın 'bayağı' (*vulgar*) iktisat teorilerinin dar kalıplarından kurtulup özgürlüğüne kavuştuğunda salt "toplumsal Varlık" için kurucu temel olmakla kalmıyor, bence hep bir şeylerin üremesiyle onlara Varlık kazandırmasından ötürü Heidegger'in "ışıma noktası" (*die Lichtung*) ve "açıklık" (*das Offene*) dediği şeyin tam da kendisini oluşturuyor.

Tartışmamızı mimarlık alanına taşımadan önce Lukács'ın da yaptığı gibi, Aristoteles'in *Metaphûsika*, 1032b29-30'undaki önemli pasajı bir kez daha gözden geçirmekte yarar var. İlgili pasajı "emek" (*Arbeit*) tartışmasının odağına çeken Lukács, böylelikle her tür insan emeğinin –buna 'iş' ya da 'çalışma' da diyebiliriz– vazgeçilmez iki oluşturucu ögesi bulunduğunu belirtir. Bunlardan ilki, kendi deyişiyle, "ereksel konumlandırma (ya da, tasarımlamalar)"dır (*teleologische Setzungen*). Bir şeyler yapma, ortaya çıkarmaya yönelik her tür tasarımlama ve konumlandırma mutlaka bir erekten (*télos*)[5] ve o ereğin açık ya da

---

4 Marx'ın bilinen, *Das Kapital* 'deki 'arı ile mimar' karşılaştırması ve David Harvey'in aynı eğretileme üzerinden yürüttüğü tartışmayı bu noktayla ilişkilendirebiliriz; bkz. Karl Marx, **Capital**, Vol. I (Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1961): 178 ve David Harvey, "On Architects, Bees, and Possible Urban Worlds," **Anywise**, ed. C. Davidson (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1996): 216-227.

5 Özellikle salt uzun erimli bir "hedef/gaye/erek" olarak anlaşılmadığında; çünkü "ne 'hedef' [*Ziel*] ne de 'maksat/amaç' [*Zweck*] olmayıp, bir şeyin [sınırlılığıyla] ne olduğunu özünde belirleyen 'sonlanış'dır [*Ende*] ve ancak bu yüzdendir ki bir erek gibi düşünülüp bir hedef olarak konulur. Bununla birlikte, télos... bilgi-beceri sahibi kişi tarafından bilinir, onda varolur. Ancak böyle bir şeyin fikrinin (sunum: *Vorstellen*) ve yapılış planının kaynağı orada aranabilir. [Bu durumda], tek başına görünüş (*eîdos*), yapılan nesnenin temelilkesi (*àrkhè*) değildir; doğrusu, o nesnenin temelilkesi (*àrkhè*) onun görünüşünün seçilişi (*eîdos proairetón*), yani seçiş (*proaíresis*), dolayısıyla [bunu

saklı, bilerek ya da bilinçsiz içerdiği tarihsel-toplumsal değerlerden çıkar. Her konumlayış ve tasarımlamanın bu yolla gerçekleşmesi ise ikinci bir ögenin, yani doğal ve tarihsel olarak belirli bir toplumsal varoluştaki sınırlı "nedensel zincirler"in (*Kausalität*) devinime sokulmasına bağlıdır. Bu noktada vurgulanması gereken, "nedensellikler"in belirlenen erek yönündeki her tür yapış/üretiş (*poíesis*) için hem araç hem de karmaşık olmaları ve bilinemezliklerin çokluğu nedeniyle, hedefe ulaşılması önünde bir engel olarak işledikleri.[6]

Konuyu biraz daha açmakta yarar var. Bir kere, Aristoteles'in

---

sağlayan] zanaattır (tékhne). [»und télos ist nicht Ziel und nicht Zweck, sondern Ende im Sinne der wesensbestimmenden Vollendetheit; erst deshalb kann es als Ziel genommen und zum Zweck gesetzt werden. Das télos aber, das vorauserblickte Aussehen des Betgestelles ist das vom Sichauskennenden Erkannte und steht bei diesem; und nur als ein solches ist es der Ausgang für das Vorstellen und die Verfügung über das Verfertigen. *Àrkhè* ist nicht das *eîdos* an sich, sondern das *eîdos proairetón*, d.h. die *proaíresis*, d. f. die *tékhne* ist *àrkhè*.«]" »Vom Wesen und Begriff der *Phúsis*, Aristoteles, Physik B, I [1939]«, **Wegmarken**, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996): 251. / Martin Heidegger, "On the Being and Conception of *PHÚSIS* in Aristotle's Physics B, 1," tr. T. J. Sheehan, **Man and World** 9 (1976): 231.

6 **Prolegomena: Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins**, II. Halbband (Darmstadt und Neuwied: Luchterhand, 1986), »Die Arbeit«: 7-116; özellikle 18; Bu bölümün İngilizce çevirisi için bkz. G. **Lukács**, **Ontology: Labour**, tr. from Hungarian by David Fernbach (London: The Merlin Press, 1980: esp. 10.) Söz konusu alıntı (*Metaphûsika* 1032b 1-30) şöyledir: "[Bütün] doğuş ve devinimlerde sürecin bir parçasına düşünüş [*nóesis*], öteki parçasına üreyiş [*poíesis*] denir – başlangıç noktasından ve biçimden hareket edeni düşünüş, düşünüşün vardığı sonuçtan çıkanı ise üreyiştir. [*tôn dè genéseon kaì kinéseon hé mèn nóesis kaleîtai hé dè poíesis, hé mèn àpò tês àrkhês kaì toû e dous nóesis, hé dè àpò toû teleutaíou tês noéseos poíesis*]," Aristotle, **The Metaphysics**, I, **Books I-X**, tr. Hugh Tredennick, London: W. Heinemann, Ltd., 1933: 341. **(bundan böyle**, *Metaphûsika*,) Aynı nokta Aristoteles'in *Eudemos'a Etik*'inde **de** (1227b28-30; 33-35) şöyle öne sürülür: "Çünkü nasıl ki teorik bilgilerde [*theoratikaîs*] sayıltılar ilk (temel) ilkeler olarak [*hùpothéseis àrkhaí*:] işlerler, [benzer biçimde] üretici bilgilerde de [*poietikaîs*] son'un (erek) kendisi [*télos*] başlama noktası [*àrkhe*] ve sayıltı [*hùpothesis*] olarak iş görür... Son [*télos*], bu nedenle, düşünme sürecinin [*noéseos*] başlangıç noktasıdır [*àrkhè*]; ama düşünce sürecinin sonuçlanışı da [*teleuté*] eylemin [*práxeos*] başlangıç noktasını oluşturur." Bkz., **Eudemian Ethics**, tr. by H. Rackham, **Aristotle** ['s Works in Twentythree Vols.] içinde (London: W Heinemann, Ltd., 1935),: 302/303 (bundan sonra, EE); Türkçe çevirisi için: **Eudemos'a Etik**, çev. S. Babür (Ankara: Dost Kitabevi yay., 1999): 100-103.

doğanın (*phúsis*) işleyişini ereksel gördüğü anımsanırsa, bunu her tür insan *praxís*'i ötesinde, tüm doğuşlar için de geçerli olduğunu eklemek gerekir. Üstelik, doğanın ve insanın eserlerinde üreyen ya da üretilen, süreç olarak *êrgon*'dur aslında. Bunun da herhangi bir çalışma ya da eylemden tümüyle keyfî ve rastlantı eseri çıkmayacağını yeterince biliyoruz. Sonunda karşımızda bitmiş görmek istediğimiz şeyin nasıl görünmesi gerektiği konusunda önceden kafamızda bir fikir (*idéa*), bir imge vardır; yani ortaya çıkacak olan şeyi en azından Aristoteles'in değer verdiği o "ruhun gözü"ne daha baştan sunmuşuzdur (*vor-gestellt*). O şeyin dışarıdan nasıl görüneceği (*eîdos*) de tüm üretim süreci içinde geçireceği değişikliklerle görülebilmek zorundadır. Zaten Aristoteles de doğanın hiç bir şeyi boşuna yapmadığını kerelerce yinelerken her özgüllüğü süpürüp atan bir genelleme yapmamakta; tam tersine, tekil olarak bir doğa ya da insan eserinin nasıl görüneceğini her üreyişin başlangıç noktası olarak tartışmaktadır.[7] Çalışmanın (*êrgon*) sonunda [ürünün] hangi kalıpbiçimle (*morphé*) boy göstereceği, sınırlarının (*péras*) dıştan değil, bizzat kendisi oluşurken nasıl belireceği en azından kabahatlarıyla başta tasarlanan *eîdos*'unda öngörülmektedir. Bu anlamıyla, Heidegger'in sözcükleriyle, "[*ê*]*rgon*'un *eîdos*'u [aynı zamanda] *télos*'dur."[8]

---

7 Yukarıda değinildiği gibi (özellikle bkz. not 5), *lógos*'un hem *eîdos* hem de *télos* olduğu öne sürüldüğünde, Aristoteles'in *De Partibus Animalium*'da (639b 15-17) şu söylediklerini de akılda tutmak zorundayız: "*lógos* her zaman *phúsis* (doğa) ürünlerinin olduğu gibi *tékhne* ürünlerinin de başlangıç noktasıdır [*àrkhè*]. [*àrkhè d' ó lógos ómoios hén te toîs katà tékhnen kaì èn toîs phúsei sunestekósin.*]" **Parts of Animals.**., tr. A. L. Peck (Harvard, Mass.: Harvard Univ. Press, 1961): 15-17 İleride tartışacağımız gibi, Aristoteles'in döneminde doğa denilen süreçler bolluğuna ne soyut ve tekil bir 'Özne' işlevi yüklenmektedir, ne de insan yapısı işlerde yapan kişi yapım sürecinde işleyen diğer üç ögeye göre öncelikli ve ayrıcalık taşıyan bir konuma yükseltilmektedir (ayrıca bkz. aşağıda not 9).

8 "Das *eîdos* des *êrgon* ist *télos*." M. Heidegger, **Aristoteles, Metaphysik** Q: 138. / **Aristotle's** ***Metaphysics*** Q: 118. Heidegger'in bu bağlamda iş (*Werk*) ya da emek (*Arbeit*) sözcüklerini dar anlamda kullanmadığını farkediyoruz. Kendisi şu eklemeyi yapmayı da ihmal etmez: "Bir şey üretilirken, henüz bitmemiş ve hatta hiç başlamamış bile olsa, o şeyin bir önbakıştan [*Vorblick*] geçmesi gerekir. Sözcüğün buradaki gerçek anlamı, daha ortaya çıkarılmamış ve bir şey olarak [bu budur diye] önümüze koyabilecek şekilde üretilmemiş olanın ön-

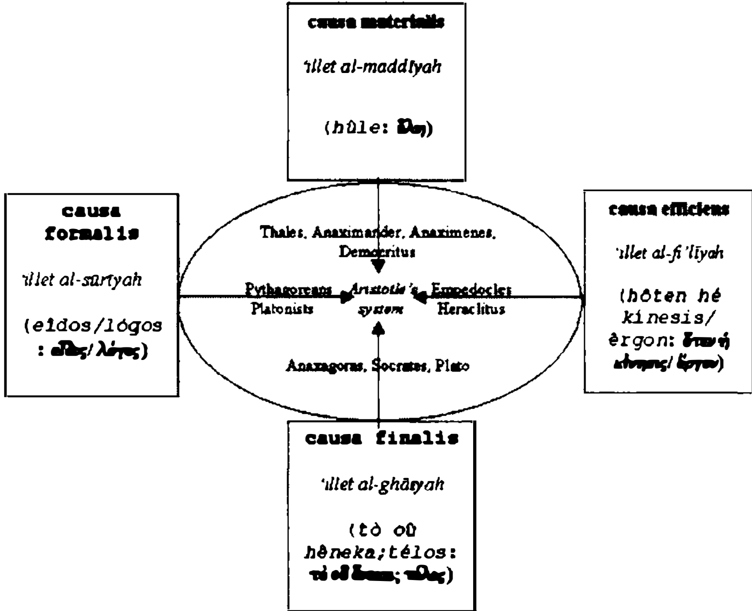
Bunların ışığında, günümüzün bir çok toplumsal pratiğinde olduğu gibi modern mimarlık disiplin ve uğraşısı içindekilerin pratiğini de örtük ya da açık biçimde güderek onları mimar vb. olarak kurulmuş belirli 'özne'ler konumuna yerleştiren 'kendiliğinden' meslek ideolojilerini düşündüğümüzde, vurguladığımız noktayı daha da açabilmek için, Aristoteles'te *aìtía* dörtlüsünün nasıl ele alındığını (bkz. s. 484'teki şema) yakından irdelememizde yarar var.[9]

Aristoteles'de bu *aìtía* dörtlüsünün işleyiş ve açıklayıcı gücü, kendi nitelemesiyle, *zôion lógon êchon* olan türümüze özgü eylemler ve *tékhne* yoluyla üretilenlerle sınırlı kalmayıp, hayvanlar âleminin öteki *zôia* türlerine de uzanır Gerçekten de ister insan dünyasından örnekler versin, ister zoolojik olarak nitelenen yapıtlarında hayvanların üreyişini anlatıyor olsun, bu dörtlüyü bir düşünme ve anlama aracı olarak kullanmaktadır. Gü-

---

sunumu [*vor-gestellt*] demektir. Örneğin, dar anlamıyla kol gücü harcayarak bir şey yapmak değil, çalışmanın [*êrgon*] dış görünümüyle [*eîdos*] bu önden sunum ve gözden geçirilişidir üretimin asıl başlangıç noktası. Dış görünüşün böylesine bakış altına alınışı kendi içinde bir cephenin [*das Bilden eines Anblicks*], yani modelin oluşmasıdır [*das Bilden des Vorbildes*]. Ama şunu da biliyoruz ki, bir modelin oluşması ancak o modele ait olanın sınırlar içine konulmasıyla mümkündür. Yani bu bir ayıklama [*Auslesen*], birbirine ait olanların seçilerek bir araya getirilişi [*Sammeln des Zusammengehörigen*], bir *légein*'dir. *Eîdos* biraraya gelerek toplanış ve seçiliş, yani *legómenon*'dur, [kısacası] *lógos*'dur. *Eîdos* aynı zamanda *télos* yani sonlanan sondur da... [Öyleyse] *télos* özüne uygun olarak daima bir seçiliştir: yani [gene] *lógos*." Biraz ileride de, *eîdos*'un standardın [o örnekte] ne olduğunu söyleyerek üretim sürecinin bütününe egemen ve tek düzenleyici konuma geçtiğini ekler. (**Aristoteles, Metaphysik** Q: 141-142./ **Aristotle's *Metaphysics*** Q: 121.)

9 Robert Brambaugh, **The Philosophers of Greece** (New York: Thomas Y. Crowell Co., 1964): pp. 186 and 191'daki iki şeklin tarafımızca birleştirilmiş ve değiştirilmiş halidir. Bu dört **causa**, daha doğrusu, dört 'neden-moment' (*aìtía*), günümüzün bilimsel neden-sonuç anlayışının tersine, bir şeyin olması, ortaya çıkması, üremesinden birlikte sorumludurlar ve hiç biri ötekileri öncelemez. Bu bakımdan Heidegger'in şu teşhisinde büyük doğruluk payı vardır: "Aristoteles'in hemen daha keskin bir tanıma kavuşturduğu *a tion*'un buradaki anlamı şudur: bir var-olanın neden öyle olduğu gerçeğinden sorumlu olan." / "*Aĩtion* - wofür Aristoteles alsbald eine schärfere Bestimmung einführt, meint hier Jenes, was verschuldet, daß ein Seiendes das ist, was es ist." Martin Heidegger, »Vom Wesen und Begriff der *Phúsis*...«: 245. / "On the Being and Conception of *PHÚSIS*... 227. [vurgu benimdir]



nümüzdeki anlayışın tersine bunu, yapay bir yanı olduğunun daha o dönemlerde bilinmesine karşın *tékhne*'nin henüz *phúsis*' alanından tümüyle kopuk düşünülmediğinin kanıtı olarak da düşünebiliriz.[10]

10 Hem *phúsis* hem de *tékhne*'nin Antik Helen dünyasında taşıdıkları anlam ve etimolojik kökenleri üzerine, bu arada her iki sözcüğün ne denli çevredeki işleyiş ve gündelik yaşamdaki faaliyetlerin gözlemlenmesinden kaynaklandığını da gösteren filolojik çözümlemesinin de yapıldığı çok yetkin bir yazı için bkz. Wolfgang Schadewaldt, »Die Begriffe ‚Natur' und ‚Technik' bei der Griechen (1959)«, **Hermes und Hesperien: Gesammelte Schriften zur Antike und zur neuere Literatur, II. Teil** (Zurich und Stuttgart: Artemis Verlag, 1960): 907-919. [İng.: [özgün dilde: Wolfgang Schadewaldt, "The Concepts of Nature and Technique according to the Greeks," **Research in Philosophy and Technology**, Vol. 2 (1979): 159-171.] Öte yandan, Helen dünyası üzerine günümüzün en yetkin bilginlerinden Jean-Pierre Vernant *tékhne*' konusunda şunları söylemektedir: "*tékhne* belirli bir yolla sağlık[lı görünme] ya da bir ev[in görünüşü] gibi bir *eîdos* ortaya çıkarmayı amaçlar. Böyle bir üretinin önkoşulu belirli bir *dúnamis*'in, *tékhne*'nin bir anlamda kullanım yöntemini sağladı-

Bu anlayış yalnızca Aristoteles'in ve daha sonraları Seneca'nın[11] zamanlarıyla sınırlı kalmayıp, iddia edeceğim ki, Al-Fârâbî (870-950)'nin *Ihsa' al-'Ulûm* (İlimlerin Sayımı)'unda da bir şeyin ortaya çıkmasından sorumlu bu dört öge (*aìtía =illet*) benzer biçimde ele alınmaktadır.[12]

ğı bir işleyişe uygulanıyor olmasıdır. Descartes'ın gözünde bir zanaatkâr eğer aletinin, makinesinin nasıl çalıştığını anlıyorsa işini de biliyor sayılırdı. Oysa bir doğa gücünün işleyişi ile insan yapısı bir aletin kullanılışı arasında ayrım gözetilmeyen bir yerde, herhangi bir *tékhne* belirli bir *dúnamis*'in nasıl ve nerede kullanılacağını bilmekten ibaretti." Jean-Pierre Vernant, "Work and Nature in Ancient Greece," **Myth and Thought among the Greeks** (London: RKP, 1983): 260 [bundan böyle, "Work and Nature in Ancient Greece,"]

11 Krş. L. Annaei **Seneca, Ad Lucilium** epistulae morales, Vol.I, recenuit Achilles Beltrami (Roma: Academiae Lynceorum, 1931): LXV ["SENECA LVCILIO SVO SALVTEM"]: 131-138; Seneca'nın Lucilius'a gönderdiği LXV. Mektubun Türkçe çevirisi için bkz. Seneca, **Ahlâki Mektuplar-Epistulae Morales**, Kitap I-XX, tr. by Türkân Uzel (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1992): 144-146.

12 Al-Fârâbî, **Ihsa' al-'Ulûm**, der. ve Giriş, 'Uthmân Amîn (Cairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1949): 90, 95; **İhsa'ül Ulûm (İlimlerin** Sayımı), Türkçe çev. Ahmet Ateş, 2. baskı (İstanbul: M.E.B. Şark-İslâm Klasikleri, 1989): 111-12; ayrıca bkz. çevirenin notu, no. 65, s. 154. Al-Fârâbî bina sanatını "öğrenilen ilimler" (*t'alîmî= mathemata*) altında *hendese*'nin [*handasa*] altına yerleştirip *hendese*'yi de bir başka bilgi alanının parçası olarak düşünüyor. Buna da "tedbirler ilmi" de denilen *hiyal* adı veriliyor ki, mekanik ilmi ile çeşitli uygulamalı bilgilerin buluştuğu bir melez alan gibi görünüyor. İlgili pasajda Al-Farâbî bina yapma sanatını geometri (*hendese*) altına yerleştirişini şöyle anlatıyor: "Binanın reisliği sınaatı [*sınâ'a riyâset al-binâ'*] bunlardandır." (109) Üzerinde durduğumuz dört momenti ilgilendiren pasaj ise şöyle: "Tabiat ilmi, tabii cisimlerde varlığı açık ve belli olanlarını her hangi bir duruş içine koymakla bildirir. Her tabii cismin maddesini, biçimini, yapıcısını (*fail*) ve bu cismin kendisi için var olduğu gayeyi bildirir." (Arapça yay.: 95; Türkçe çev.: 117, ayrıca n. 65, s. 154).

Günümüzde Hilmi Ziya Ülken de yontu örneği üzerinden giderek, bu dört a„t...a'yı benzer biçimde şöyle açıklar: **a**. *madde sebep* [*'illet al-maddîyah*] ("lüleci hamuru"); **b**. *hareket sebep* [yapıcı, hareket ettiren: *'illet al-fi'lîyah*] ("yuğurması"); c. *şekil sebep* [*'illet al-sûrîyah*] ("ona heykel dediğimiz şekli katması"); **d**. *gaye sebep* [*'illet al-ghâîyah*] ("bu yapışı önceden düşünmesi"); Hilmi Ziya Ülken, **İslâm Felsefesi**, 3. baskı (İstanbul: Ülken Yay., 1983): 6-7. Al-Fârâbî 'nin yaptığı gibi, bina sanatı o zamanlar *handasa*'nın uygulamadaki bir dalı olarak görüldüğüne ve de *handasîyât* tam anlamıyla müsbet ve matematik (*t'alîmî* =öğrenilen) bir ilim olarak anlaşıldığına göre, üstad mimarları *muhandis n*'dan ayıran çizgi de pek açık değildir; örneğin bkz., Franz Rosenthal, **Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam** (Leiden: E.J. Brill, 1970): 230. Gerçekte de uzun bir tarih dönemi için böyle bir ayrımdan söz açmak olanaksız olup, tersi yönde bir çaba modern uzmanlık kategorilerini geçmişe boşuna uygulamaktan başka bir şey değildir. Örneğin onyedinci yüzyılın ilk yarısında bile Osmanlı saray mimarlarına ilişkin kitapçık-

Toparlarsak, bir şeyin neden öyle olduğundan sorumlu bu *aìtía* dörtlüsü şöyledir:[13]

1. causa materialis: (*hûle*) = [sınırlanmamış (*âpeiron*) ve hep canlı anlaşılan[14]] madde (özgün anlamıyla: 'ağaç')

2. causa formalis: bir 'tür'ün aynı anda ayrışım/dağılım ve toparlanışı demek olan görünüşün (*eîdos*) dilde ifade buluşu, açıklanışı (*lógos*).[15]

larda yer alan şiir örnekleri, vb.de *muhandis* denilince cami, saray ve diğer yapıları tasarımlayanlar, *mim r* denilince de işçilerin başında, belirlenmiş, uygun bir noktaya o yapıyı fiiliyatta dikenler kastedilmektedir. Buna çarpıcı bir örnek olarak bir başka yazımızda da kullandığımız ve kısmen Saray mimarlarından Mehmet Ağa'nın biyografisi, kısmen de zamanının geometri elkitabı ve mimarlık terimleri sözlüğü niteliğindeki bir risalede yer alan "*Bahariyye Kasidesi*"nin şu mısraı gösterilebilir: "*ne hûb şeklini resm eylemiş mühendisler / ne hoş mahalline vaz' eylemiş anı mimâr*;" bkz. Orhan Şaik Gökyay, "Risale-i Mimariyye-Mimar Mehmed Ağa-Eserleri," **Ord. Prof. İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan** (Ankara: Türk Tarih Kurumu yay., 1976): 169.

13 Krş. Martin Heidegger, "Die Frage nach der Technik," **Vorträge und Aufsätze** (Stuttgart: Verlag Günther Neske, 1994): 11-13. [İng.: "The Question Concerning Technology," **The Question Concerning Technology and Other Essays**, tr. by William Lovitt (New York: Harper & Row, 1977): 6 vd.

14 Bu çok önemli bir nokta; çünkü 'madde' (*hûle*) Aristoteles ve çağdaşlarınca cansız malzeme olarak görülmez. Oysa günümüz mimarlığının Kartezyen çerçeveye indirgenmiş bilimsici-teknisist yaklaşımında yapı malzemesi 'cansız madde' olarak düşünülür. Bu modern çerçeve yakınlarda yeni teknolojileri göz önünde tutan bir anlayışla eleştiri altına gelmeye başladı. Örnek olarak bkz. **Architectural Design** (Neill Spiller, "When is a Door not a Door?" and Maggie Toy, "Editorial" [Özel dosya, no. 110: *Aspects of Minimal Architecture*], AD, V 64, nos.7/8, July-Aug. 1994: XV-XVII ve 7.) Karşılaştırma için, Aristoteles'in sıklıkla başvurduğu inşaat örneği üzerinden giden şu tartışmaya bkz.: Michael Frede, "On Aristotle's Conception of the Soul," **Essays on Aristotle's *De Anima***, ed. by Martha C. Nussbaum and Amèlie O. Rorty (Oxford: Clarendon Press, 1992): 93-107.

15 Bkz. yukarıda not 7 ve 8. Burada eklenmesi gereken, *eîdos*'un hem *lógos* hem de *télos* olması ötesinde, ortaya çıkan ürünün kendi sınırlarını da taşıması nedeniyle, 'sınır' (*péras*) hakkında baştan bize bilgi veriyor olması. Vernant'ın da belirttiği gibi, burada her bilgi-becerinin de sınırlı olduğunu unutmamalıyız. Çünkü, "hiç bir beceri, sona yönelik hiç bir araç sınırsız değildir ve bu son (*télos*) zorunlu olarak sınır (*péras*) gibi işler." Jean-Pierre Vernant, "Work and Nature in Ancient Greece," **Myth and Thought among the Greeks** (London: RKP, 1983): 269; ayrıca bkz. "Some Psychological Aspects of Work in Ancient Greece," **a.g.e.** içinde: 271-278.) Bu açıklama, *péras*'ın antik Yunan felsefesinde nasıl anlaşıldığı yönünde Heidegger'in şu gözlemiyle de uyarlık gösteriyor: "Yunan felsefesinde *péras* dış[arıdan çizilmiş] sınır olmayıp, bir şeyin nerede bittiğidir. Sınır, sınırlayan ve belirleyen, bir şeye duruşu-

3. **causa finalis**: (*tò oû h'êneka* [= bir şeyin ne için olduğu, ne maksatla kullanılacağı (*khrêsis*), bu nedenle de amacı [=*télos*]

4. **causa efficiens**: (*hôten h'é kínesis*) = hem zanaatın (örn. *oìkodomiké poíetíké*)[16] içerdiği bilgi-beceri hem de bu bilgi-beceriyle yüklü eyleyicinin eylem ve iş (*êrgon*) süreci anlamında "etkin neden."

Buradaki sorunlu öge, Kartezyen demeye alıştığımız dönem-

---

nu ve kalıcılığını, yani sayesinde ve içinde bir şeyin başlayıp olmasını sağlayandır. [»*péras* ist philosophisch griechisch gedacht nicht Grenze im Sinne des äußerlichen Randes, nicht das, wobei etwas aufhört. Grenze ist da Grenzende, Bestimmende, Halt und Bestand Gebende, das wodurch und worin etwas anfängt und ist.«] »Vom Wesen und Begriff der *Phúsis*...«: 269. / "On the Being and Conception of *PHÚSIS*...": 245. Böylece hem *télos* hem de *péras* olarak düşünüldüğünde, *eîdos*'un, amorf 'madde'deki (*hûle*) kendisinin karşıtı olan sınırsızı (*âpeiron*) sınırlar içine çektiği ve böylece maddenin *âpeiron*'unun sınırlandırılmasıyla birlikte, *eîdos*'un kendisinin de 'kalıp-biçim'e (*morphé*) dönüştüğü görülür. Heidegger der ki, "İşte *forma-natura*, bugünlerde bu artık eskimiş bir felsefe kalıbı; ama bu kalıp keyfimizce üzerinde oynayalım diye gökten düşmedi." Aristoteles, **Metaphysik** Q: 139. / Aristotle's *Metaphysics* Q: 119. Öte yandan, günümüz mimarlığına ilişkin teorik tartışmalarda 'temsiliyet/sunum' sorununun önemli bir yer tutması nedeniyle, buraya dek açıklanmasına çalışılanı pekiştirmek üzere Heidegger'in Aristoteles üzerinden şu söylediklerini eklemekte yarar görüyorum: "*Eídos*'un 'sunumu' [temsili; *Vor-stellen*] bir seçme [*Auslesen*] ve bu nedenle bir uyarıdır [*Kundgeben*] (*lógos*). [Belirsiz, sınırsız (*âpeiron*) içinden] seçilen *télos*'dur. A.g.e.: 144. / 123.

16 Ibn Khaldûn (1332-1406), uygarlık, kent yaşamı ve zanaatler üzerine bilinen tartışmasında, yaşamak için temel ve zorunlu zanaatler içinde tarımdan hemen sonra ikinci sıraya mimarlığı yerleştirmektedir. ("Çünkü bu hüner ve sanatlar hep sosyal hayatın itiyat ve icapları ve renkleridir." **Mukaddime**, Cilt II, çev. Zakir Kadirî Ugan, Ankara: Maarif Vekâleti yay., 1954: 404; genel olarak da 18.-27. fasıllar) Ibn Khaldûn yapı sanatını tartışırken, "[b]u sanat (yerleşik) hayatın ilk çağlarında başlamış olup, sanatların en eskisidir" ya da "[y]apı sanatı ustaları türlü türlüdür. Bir kısmı uzman ve bilgindir. Bir kısmının bilgisi eksiktir" diye bu uğraşın hakkını teslim ederken, "[b]ununla beraber, bu uzmanların bilgi ve ihtisaslarının derecesi ve kusurları o asırlarda hüküm süren devletin kültür seviyesiyle, kuvvet ve kudretiyle mütenasip olur. Biz, hüner ve sanatta tekâmül ve inkişafın, bayındırlıkla, yerleşik ve medeni hayatın tekâmülü ile ve o hüner ve sanatların revacı ile mütenasip olduğunu yukarda anmıştık" diye eklemeyi de unutmaz. (416, 419, 423) Aziz Al-Azmeh'nin haklı değerlendirmesiyle, Mukaddime'nin (*Muqaddimah*) söz konusu bölümünde "[her] zanaat Aristoteles'in kastettiği anlamda bir *techn* , yani model alınan örnek bir faaliyetin uygulayıcıda iyice yer edene dek tekrarıyla kazanılan birer hüner, beceri (*malaka*) olarak ele alınmaktadır." **Ibn Khaldun** (London & New York: Routledge, 1990 [1982]): 99.

de öne geçerek, temelsiz bir psikolojikleşme altındaki çağımızda da sanki başat nedenmiş yanılgısıyla öteki ögelere öncelenen *causa efficiens*. Çünkü eğer meselemiz tarihsellikle belirlenmiş bir pratik olan modern mimarlığın iş süreçleri ve ürünlerinin şimdiki çok devingen "toplumsal varlık" içindeki yerini ontolojik olarak belirlemekse, *causa efficiens*'i başat kılan modern mitolojilerin gerçekteki işlevini de doğru tartışmak zorundayız.

Çünkü şimdilerde yeni 'akıllı' yapı malzeme ve inşa tekniklerinin geliştiriliyor oluşu, 'Özne'nin buyruğundaki 'Nesne' varsayımıyla 'canlı' maddeyi 'ölü' inşaat malzemesine indirgeyen köşeli kartezyen bakışı da sorgulamaya zorluyor bizleri. Bu sorun da sonunda, ister belirli bir yapının bilgisi olsun ister yapı malzemesinin eski anlayışla imâli, sonunda bir özel mülkiyet sorununa gelir dayanır. Tekil ve evrensel kartezyen Özne ile kentsoylu hukukundaki Özne arasındaki yakınlık anımsandığında, aynı statüye tanınan ayrıcalıkta çıkarı olan modern mimarın da tasarım sürecinin başlı başına karmaşık bir iş (*êrgon*) süreci olmasına karşın bu süreci inatla kendi imzasının tekelinde tutmaya çalışması da anlaşılabilir. Buradaki amaçlarımızdan biri de, bunun bütün geçmiş dönemlere genelleştirilemeyecek bir tarihsel kurgudan ibaret olduğunun, çağdaş bir meslek ideolojisi olarak işlediğinin yeniden altını çizmek. Bu savı kanıtlayabilmek için de nostaljik olmayan bir dolanımla antik ve orta çağlardan örnekler verdik. Ama daha bitmedi işimiz.

Yanılmayı göze alarak şunu öne sürebilirim ki, antik Yunanda şu *causa efficiens* olarak nitelendirilen nedeni, biz modernlerin kanısı tersine, salt mimar ya da yapı ustasına indirgeyemeyeceğimize ilişkin elimizde yeterince kanıt var. En azından Aristoteles'in yapıtlarında bina yapımı sıklıkla örnek gösterildiğine göre, savımızı, diyelim ki *Metaphûsika*'da şu yazılanlarla destekleyebiliriz:

> "Öte yandan, nedenler (*aîtia*) için çeşitli temelbilgiler (*èpistêmai tôn aîtíon*)[17] varsa ve her temel ilke (*àrkhè*) için farklı bir

17 Aristoteles'in zamanında *èpistéme* sözcüğünden anlaşılan şimdiki bilimin bir-

temelbilgi bulunuyorsa aradığımız bunlardan hangisidir? Ve kimdir nedenlerin bu temelbilgisini iyi bilen? Bir şeyi kendi başına aldığımızda, onu çok çeşitli nedenlere bakarak açıklamamız gerekli olabilir. Örneğin bir evi ele alalım: bir evin inşasının kaynağı [bu üretimi harekete geçiren şey=*hôten hé kinesis*] zanaat (*tékhne*) ile ev yapanın (*oìkodómos*) işidir (*êrgon*). Yapılmasına neden olan ise onun ne için (*tò oû hêneka* [=*télos*]) kullanılacağıdır. Maddesi (*hûle*) toprak ve taştır. Görünüşünü (*eîdos*) [veren] de, planı, tasarlanışıdır (*lógos*)."(996b1-8)[18]

Özne

Şimdi çalışma/iş sürecinin oluşturucu iki ögesi arasındaki diyalektik üzerine Lukács'ın söylediklerini anımsayalım ve yukarıda söylenenler ışığında toplumsal pratikler içinde eyleyen kişi 'benliği'yle ilişkilendirelim.

Aristoteles için bir şeyin doğuşu, ortaya çıkışı (*génesis*) iki türlü olabilir: **a.**"doğarak" (*phúein*:) ya da **b.**"üretilerek/yapıla-

likçi anlayışından farklıdır ve çoğulluk içerir. Türkçe'de de tekil anlamda 'bilim' ve 'ilim' sözcüklerinin bu sözcüğü tam karşıladığı kanısında değilim; daha iyisini de bulamadığım için şimdilik 'temelbilgi' sözcüğüyle karşıladım.

18 Aristotle, **The Metaphysics**, I, Books I-X, tr. Hugh Tredennick, (London: W. Heinemann, Ltd., 1933): 104/105. Aristoteles'in bu dört sorumlu nedeni (*aìtía*) diğer metinlerinde de benzer biçimde tartıştığını görüyoruz; örneğin *Phúsika* 194b25-35 ile 195a16-26'da şuna raslarız: "Öyleyse bir şeyin niye öyle olduğunu açıklayan neden [*aîtion*], bir açıdan bakıldığında onun içinden çıktığı maddî oluşturucusu [canlı olarak anlaşılması gereken *hüle*]; örneğin yontunun yapıldığı bronz, kupanın gümüşü, ve benzerleridir. Bir başka cephesiyle, ortaya çıkacak şeyin görünüşü, biçimi [*eîdos*] ya da örneğidir [*parádeigma*]; yani o şey olmak ne demektir onu açıklayandır [*lógos*]; sözgelimi, bir oktavdaki etkenlerin ikiye bir oranında olmaları, genelde de sayılara dayanmaları gibi. Bu türden bir neden bir tanımın [*lógos*] parçalarında bulunur. Aynı şekilde, aracılığıyla bir değişmenin ya da durumun gerçekleştiği eyleyici [*hôten hé kinesis*]; diyelim ki, bir plandan sorumlu [*âitios*] danışman, çocuğun sebebi olan baba, ya da genelde yaptığının nedeni olan biri ya da değişenin nedeni olan eyleyici [*âitios*]. Ve de varılacak erek, amacın [*télos*] kendisi...çünkü bazıları aletler, ötekiler de işleyişler, edimler [*êrgon*] olarak birbirlerinden ayrılsalar bile, bütün bunlar bir son, erek içindirler." **Aristotle's Physics**, tr. R. Hope (Lincoln: University of Nebraska Press, 1961): 28; krş. Aristoteles, **Fizik**, çev. S. Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 1997): 61vd. (bundan böyle, **Aristotle's Physics: / Fizik:**)

rak" (*poíesis*).[19] Bizi burada asıl ilgilendiren, türümüz olan insana (*ânthropos*) özgü ikincisi, yani *poíesis*. *Poíesis*'in de, *tékhne*, *dúnamis* ve *diánoia* olmak üzere üç kaynağı bulunmakla birlikte, yapı sanatının da içinde düşünüldüğü "zanaat"(*tékhne*) bu yazı çerçevesinde özellikle üzerinde durduğumuz konu. Gene de burada Heidegger'in bir saptamasını gözden kaçırmamak zorundayız: "*Tékhne* var-olanların mekanik düzenlenişi [*maschinenschaften Einrichtung des Seienden*] anlamına gelen 'teknoloji' [*»Technik«*] olmadığı gibi, salt işlemler ve operasyonlarda beceriklilik ve elçabukluğu anlamında sanat da [*Kunst*] değildir. *Tékhne* bilmektir; varolanların karşısında ve onlarla karşılaşma içinde, kısacası *phúsis* karşısında oluşan süreçlerdeki bilgi-beceridir."[20] Kanımca bu saptama Lukács'ın başta değinilen

19 Aristoteles'in *Metaphûsika* 1032a25'de vurguladığı gibi: "çünkü insandan insan ürer" [*ânthropos gàr ânthropon gennâi*] ve "doğal olarak ortaya çıkan şeyler işte böyle; öteki ortaya çıkışlara ise üretim denir. Bütün üretimler ya zanaatdan (*tékhne*) ya gizilgüçten (*dúnamis*) ya da düşünüşden(*diánoia*) haretle ortaya çıkarlar" (*Metaphûsika*, 1032a27-30).

20 Martin Heidegger, **Grundfragen der Philosophie: Ausgewählte »Probleme« der »Logik«**, [Wintersemester 1937/38] **Gesamtausgabe**, B. 45 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984): 179-180. [İng.: **Basic Questions of Philosophy: Selected "Problems" of "Logic"**, tr. by R. Rojcewicz and A. Schuwer (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992): 154-155.] Burada bir hatırlatmada bulunmamızda yarar var: alıntıda Heidegger'in tırnak içinde verdiği Almanca *Technik* sözcüğünü İngilizce *Technology* sözcüğü tam karşılayamamaktadır; şöyle ki, *Technik* sözcüğü, sözgelimi spor, müzik, şiir gibi çok geniş bir faaliyet ve uğraş tayfında kurallar ve kalıpların iyi bilinmesi sonucu uygulamada sergilenen 'teknik ustalık' anlamına da gelmektedir. Öte yandan, gönderme yaptığımız kaynakta da şöyle der Heidegger: "*tékhne* bir tür bilgidir; her yapma ve üretmeyi temellendiren bilgi ve beceri, dolayısıyla onunla yakından tanışıklık anlamına gelir; örneğin üretilen bir sedirin bittiğinde nasıl olacağını, nerede sonlanmış, hangi noktada tamamlanmış sayılacağını bilmektir. Yunanca'da bu 'sonlanış'a *télos* denir." (»Vom Wesen und Begriff der *Phúsis*...«: 251. / "On the Being and Conception of *PHÚSIS*...": 231.) Gene de Heidegger'in bir uyarısı var: bence onun doğru yorumuyla, *tékhne* bazen sırf bilgi edinmek olarak düşünülse bile, kartezyen bakıştan günümüz teknolojisine uzanan yapay çerçevenin uzak geçmişteki bazı köklerini antik dönemin söz konusu *tékhne*'sinde aramak yanlış olmaz. Nitekim, Heidegger aynı 1937/38 Kış yarıyılı dersinde bunu dile getirir gibidir: "*Phúsis*'e dönük bu temeltutum [*Grundhaltung*], yani *tékhne*, vazgeçilemez hayret gereksinimini yerine getirmek [*Vollzug der Notwendigkeit der Not des Er-staunens*] (ise)...bu temeluyarlığın [*Grundstimmung*] gerçekleştirilmesi onu [*phúsis*'i] bozma ve yıkma tehlikesini de [*die Gefahr ihrer Verstörung und Zerstörung*] içerir. Çünkü *phúsis*'in gerektirdiği *tékhne*'nin özünde...

"*teleologische Setzungen*"iyle uyum içinde düşünülebilir. Çünkü, Antik dönemin Yunanlılarına göre bir insan yapısının ortaya çıkışındaki eyleyici her kim olursa olsun, ondaki *noêsis* günümüz insanında var olduğu varsayılan *monad*'ımsı bir tartanus, usyürütme olmayıp, bir kavmin genel karakteri ve paylaşılan değerleriyle, alışkanlıklarıyla (*ethos*) kopukluk sergilemeyen, yapma (*poíesis*) ya da eylem (*práxis*) içindeki kişinin karakteri, ahlâkıyla da (*êthos*) yakından ilgilidir.[21]

Daha önce de, *tékhne*'nin önceden çizili kartezyen parterlerde sürdürülen her tür imalâttan farklı olduğuna değinmiştik. Eğer geçmişin bina yapanları ile günümüzün mimarı arasında kökten bir farklılık bulunduğunu, her ikisini de aynı modern terazi kefesinde tartmanın anlamsızlığını vurgulayacaksak, da-

---

gücünü kendinden alma [*Eigenmächtigen*], ipi kopmuş, başına buyruk amaç koyma [*losgebundenen Zwecksetzung*], böylelikle başlangıçtaki [*anfänglich*] gereksinimin zorunluluğu dışına çıkma olanağı da bulunmaktadır." **Grundfragen der Philosophie**...: 180. / **Basic Questions of Philosophy**...: 155. [vurgular Heidegger'indir; bu zorlu pasajın çevirisinde yetkin Almancasıyla yardımını esirgemeyen Halis Akder'e teşekkürlerimle.]

21 "Biri düşünce [*diánoetiké*] erdemi, diğeri ise karakter [*êthiké*] erdemi olmak üzere iki tür erdem ['tamyetkinlik'? = *àreté*] vardır. Bunlardan, düşünce erdemi daha çok eğitimle oluşur ve gelişir, bu nedenle de deneyim ve zaman [*khrónos*] gerektirir; karakter erdemi ise alışkanlıkla edinilir, bu nedenle adı da küçük bir değişiklikle alışkanlıktan [*êthos*] gelir." Krş. Aristoteles, **Nikhomakhos'a Etik**, çev. S. Babür (Ankara: Ayraç Yay., 1997): 1103a14-17, s. 23 ve **The Nichomachean Ethics**, tr. H. Rackham (London: W. Heinemann, Ltd., 1934): 70-71. Aynı şekilde Aristotles'in hem *Eudemos'a Etik*'inde hem de bazen kendisine atfedilen *Magna Moralia*'da, kişi karakter ve ahlâkının bu türemişliğinin benzer biçimde altı çizilmektedir. *Eudemos'a Etik* 1220a4-13'de de şöyle der: "Tamyetkinlik [*àreté*] iki çeşittir; karakter/kişi ahlâkınınki [*êtiké*] ve düşünceninki [*dianoethiké*]; çünkü yalnızca hakca olanı değil, doğru tartıp düşünmeyi, bilgeliği de överiz... düşünmede tamyetkinlik *lógos* [ölçen-tartan us?] içerdiğinden [*dianoethikaì metà lógou*], bu tür yetkinlikler, ölçen usa sahip ruhu [*psukh*] buyruğu altında tutan [ruhun] bu ussal yanına aittirler; karaktere ait ahlâki yetkinlikler ise ruhun ussal-olmayan yanına [*lógos*] ait ama doğaları gereği [kàta phúsin] ussal olanı dinleme niteliğine sahiptirler; çünkü bir adamın karakter ahlâkından söz ettiğimizde, [sözgelimi] bilge ya da gözüaçık [*sophòs hè deinós*] demeyiz, yumuşak ya da atılgan deriz." **EE**: 242-245. Krş. **Eudemos'a Etik**: 51; **Ethica Eudemia**, tr. by J. Solomon, in **The Works of Aristotle**, ed. W. D. Ross, IX (Oxford: Oxford Univ. Press, 1915): 431; keza, 1220b5: 433; **Magna Moralia**, tr. by G. C. Armstrong, **Aristotle**['s Works in Twentythree Vols.] içinde (London: W. Heinemann Ltd., 1935) 1186a: 477-479.

ha önce değindiğimiz önemli bir noktanın altını bu kez de Jean-Pierre Vernant'ın önemli teşhisi yoluyla bir kez daha çizmemiz gerekecek:

> "[Antik Yunan'da] insan ürünleri ussal olarak kavranabilir bir sonul neden sonucu oluşurken, doğa süreçleri rastlantısal ve tasarımsızdır. Ama bunun ötesinde zanaatkârın bütün çalışması doğanın çizdiği çerçevede kalır, 'doğayı dönüştürme' yoluyla bir insan düzeni kurmanın yapay aracı olarak görülmez."[22]

Lukács'ın ayrıştırması yüzeysel okunduğunda zaman-dışılaştırılan modern kentsoylu özneye indekslenmiş, sözde her zaman ve yerde genelgeçer bir emek kategorisini tartışıyor gibidir. Burada sanki özne gerçekleştirilmesi aşamasına geçmeden önce düşünsel (*noetic*) bir faaliyet içinde amaçlar, erekler saptamaktadır. Ama bu saptama yalnızca, somut bir çözümlemenin başta onsuz edemediği bir 'asgarî genellik'tir (Althusser); tutup da bütün zaman ve yerler için geçerli evrensel bir genellemeye dönüştürülür, ardından da bırakın modern özneyle benzer bir kategori aramayı, arı anlamda bir 'öznellik' kavramının bile bulunmadığı geçmişlere taşınırsa, bu en azından safdilliktir.

Hem Vernant'ın hem de Azra Erhat'ın antikYunan'da *psukh* üzerine yetkin çalışmaları bu sözcüğün dışarıda olduğu düşünülen bir gerçekliğin yanında kişinin iç deneyimini anlatmada da kullanıldığını; daha sonraki dönemlerde de, *psukh* 'nin kişinin yaşamı süresince geçici olarak bedeninde (*sôma*) yerleşen bir tür kiracı gibi düşünüldüğünü gösteriyor.[23]

---

22 Jean-Pierre Vernant, "Work and Nature in Ancient Greece,": 260. Üstelik antik dönemin insanları için sınırlı sayıda üretilen şeyin neye yarayacağı, nerede kullanılacağı (*khrêsis*) esastı. Elindeki malzemeye (daha doğrusu,'madde'= *hûle*) hangi görünüşü, biçimi (*eîdós*) vermesi gerektiğini işçiye, örneğin yapı ustasına önünde, sonunda dikte eden de bu *khrêsis* idi. Bkz. A.g.e.: 261.

23 Jean-Pierre Vernant, "Psuch: Simulacrum of the Body or Image of the Divine" ve "Individual within the City-State," **Mortals and Immortals**, ed. by Froma I. Zeitlin (Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 1991): 186-192; 329; krş. Azra Erhat, **İşte İnsan/Ecce Homo** (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1969): 13-50.

Vernant bir yazısında şöyle yazmaktadır:

> "Örneğin, Aristoteles doğanın tanrısal değil *daimonik* olduğunu söyleyecekti. Bu nedenle, antik Yunanlılar için insanın iç[dünyası]nın doğası da özünde bütün doğaya can vererek devindiren o gizemli yaşam gücüyle yakından ilişkiliydi. Açıktır ki bu gelişme aşamasında, kişisel kimlik söz konusu olduğunda, ne denli yeri doldurulamaz, benzersiz hasletlere sahip olursa olsun, ne tek başına bireyliğiyle ne de salt insansı yanlarıyla doğanın kalanından ayırt edilen bir insan düşünülmüyordu. Tam tersine üzerinde durulan, bireylerin içinde bulundukları bütünle ortak yanı ve neyin onları bütünle kaynaştırdığıydı."[24]

Heidegger'in Aristoteles'in *Phúsika*'sı üzerine dersinde de, bu tür bir '*ego*' yokluğunun altı bir kez daha açıklıkla çizilmektedir:

> "Yunanlılar için insan hiç bir zaman özne değildir [*niemals Subjekt*], ve bundan ötürü de insanın dışında var-olanlar da [*nichtmenschliche Seiende*] asla (bakış karşısında dikilen) nesne karakteri [*Character des Objekts* (*Gegenstandes*)] edinemezler."

Az ileride de şunu söyleyecektir:

> "...insanın modern Varlığı altındaki bizler, var-olanları nesneler [*das Seiende als Objekt*] olarak düşünmeye bağımlı hale geldiğimizden, var-olanların Varlığının da [*Sein des Seienden*] nesnenin nesnelliği içinde [*Objektivität des Objekts*] tükenmesine izin veriyoruz."[25]

Bunun ağdalı Heidegger dilinin bir başka örneği olduğunu düşünecekler çıkarsa, kolayı var: yeniden Vernant'ın çalışmasına döner; deyim yerindeyse, klasik dönemi nesneleştiren bir 'bilimsel' disiplinin alanından aynı sorun üzerine ne dendiğine bakarız:

---

24 Jean-Pierre Vernant, "Some Aspects of Personal Identity in Greek Religion," **Myth and Thought among the Greeks**: 335.

25 Martin Heidegger, »Vom Wesen und Begriff der *Phúsis*... 246, 251. / "On the Being and Conception of *PHÚSIS*... 227, 230.

"Arkaik ve klasik dönemin Yunanlıları elbette ki kendi bedenleriyle olduğu denli benlikleriyle, kendileriyle de deneyim yaşıyorlardı. Ama bu deneyim bizim kendimizle olandan farklı örgütlenmişti. Benliğin (*ego*) ne sınırları çiziliydi ne de kendi içinde birliğe sahipti. Benlik çok sayıda gücün işlediği açık bir alandı... En önemlisi de, bu deneyim içe değil, dışa dönüktü. Bireyler kendilerini başkalarında, her biri kendilerinin öteki-beni (*alter ego*) olan, kendi imgelerini yansıtan aynalarda arar ve bulurlardı – ana-baba, çocuklar, arkadaşlar gibi...Birey başardıklarında, gerçekte neyi yapmış etmişse orada yansır, nesneleşirdi. Bu etkinlikler, girişilen işler onun kendisini anlamasını sağlardı; hiç bir zaman öyle kişi bilincinde potansiyel olarak bulunduklarından değil, gerçekleştikleri (*ènergeía*) ölçüde. İçebakış diye bir şey yoktu. Özne içine girip kendini bulacağı, daha doğrusu, keşfedeceği, kapalı bir dünya oluşturmazdı. Yani özne dışadönüktü. Nasıl ki göz kendini görmez, bu durumda da bireyin kendisini anlamak için başka yerlere bakması gereklidir. Kişinin özbilinci de kendi üstüne kapanan ve kendiyle sınırlı bir düşünüm, yansıtım değildir; içsel, kendisiyle yüz yüze değil, [tersine] varoluşsaldır. Varoluş varolmanın bilincine öncüldür. Çok sık söylendiği gibi, bir Yunanlı için, *cogito ergo sum* yani 'düşünüyorum, öyleyse varım'ın hiç bir anlamı yoktur."[26]

... ve Mimar

Bu örnekler ışığında şimdi gelelim bizde 'mimar' olarak bilinen şu sihirli sözcük *àrkhitekton*'a. Görebildiğim kadarıyla, Aristoteles metinlerinde yapı zanaatı (**t cnh**) örnek verildiğinde *àrkhitekton* sözcüğü geçmediği gibi, sözcüğün geçtiği yerlerde de ne yapı zanaatına ne açık ya da örtük bir göndermede bulunulmakta, ne de bugünün soyut anlamıyla bir insan-eyle-

26 J.-P Vernant, "The Individual within the City-State," **Mortals and Immortals**: 327-328 ve dn. 12, 328. Vernant burada konuyu aydınlatan bir örnek olarak Sokrates'i verir: "Burada *psuch* gerçekten de Sokrates'dir, ama Sokrates'in 'ego'su, yani psikolojik anlamda Sokrates değil. Her birimizin içindeki *psuch* kişisel olmayan ve kişiüstü bir şey olarak işler. O bendeki ruhtur; ama benim ruhum değil." (330)

yici kastedilmetedir. Sanırım aşağıdaki örnekler buna yeterince kanıt oluşturmaktadır:

Metinlerde farklı insan etkinlikleri anlatılırken sözcüğün ya da değişik gramatik kullanımlarının geçtiği yerlerde, herhangi bir etkinliğin başını çekip götüren, esas, temel usyürütüşü anlatmak için kullanıldığı gözleniyor; örneğin *Phúsika* metninde (194b1-8) bir anlamda 'temelkuran' demek olan *àrkhitektoniké* sözcüğünü kullanırken Aristoteles şöyle der:

> "...maddeyi yöneten ve bilen [*ârkhesthai*] iki zanaat var: biri onu kullanan, öteki ise yapana-üretene özgü, temelkurucu olan [*têis poitikêis hé àrkhitektoniké*]. Ama bu ikisi arasında da fark var: biri, sözgelimi bir tekne dümencisi, istediği dümenin ne biçimde olacağını, nasıl görüneceğini [*eîdós*] bilir ve belirlerken, öteki hangi maddeyi [ağaç= *hûle*] ne türlü işleyip dönüştürerek [*kínesis*] dümeni yapacağını bilir."[27]

Sözcüğün *Politikon*'da da (1260a16-17), temel zanaatların ereklerini (àrkhitektonikôn tèle) açıklamak için kullanıldığı görülmekte: "mutlak anlamıyla her iş (*êrgon*), başzanaatkârındır (*àrkhitéktonos*), başzanaatkâr da kuran, temel usdur (*lógos àrkhitékton*)."[28]

Üstelik, tekne kaptanlığı, hekimlik, ev yapımı gibi örneklerle Aristoteles metinlerinde sıklıkla karşılaşılmasına rağmen, 'evi yapan'dan söz açıldığı yerlerde özellikle inşaat ustasının mı yoksa inşaat ustalığı için gereken beceri ve temelbilginin mi düşünüldüğü pek açık değildir. Metinlerde düzenli olarak bu zanaatı anlatmak için *oìkodomiké poíetíké* sözcüğünün, yapı süreci için de *oìkodomikôi* sözcüğünün kullanıldığını görüyoruz.

---

27 **Aristotle's Physics**: 27. / **Fizik**: 58-59.

28 Aristotle, **Politics**, tr. H. Rackham (London: W. Heinemann, Ltd., 1932): 62/63. Dahası var: *Politikon*'u önceleyen *Ethikon Nikhomakheon*'da da (1094a14, 28), bu kez Aristoteles'in siyaset temelbilgisini (*èpistéme politiké*) "temelbilgi"lerin en yetkilisi, 'temel zanaat' (àrkhitektonikês) olarak nitelediğini görürüz. Örneğin *Metaphûsika*'da (1046a27-30) karşılaşılan, şu türden ifadelere de bakılırsa, bir süreçte yer alan insan-eyleyiciye diğer etkenler karşısında ayrıcalıklı konum tanınmadığını söyleyebiliriz: "eyleyici, diyelim ki ısı (*tò thermon*) ya da yapı sanatı (*oìkodomiké*): birincisi ısıyı yaratanda (èn tèi thermantikôi), ikincisi ise inşa edişte (èn *tôi oìkodomikôi*)"

Bu ikinci sözcüğün de münhasıran bir insan-eyleyiciye göndermede bulunduğunu sanmıyorum. Anlatılan tüm süreçler de doğal, yani farklı *phúsis*'leri olan işleyişlerdir ve doğmak yerine insan yapısı olsalar da doğal olarak kendilerini belirleyen özgül erekler, bu erekler güdümünde sonlanışları ve sınırlarıyla (*péras*) ürerler. Zaten 'doğa' burada sonradan olduğu gibi her tür oluş ve yokoluşun içinde yer aldığı ve alması gerektiği düşünülen genel bir 'temsil' (*representation*) çerçevesi değil, insan yapıtları dahil sayısız oluş ve yokoluşu, sürekli bir akışı dile getirir. Özetle, Aristoteles'in dönemini ve öncesini belirleyen düşünce bağlamları, özelde de metinlerin genel düşün topografyası göz önünde tutulduğunda, metinlerdeki ev yapımı örneklerinde *àrkhitékton* sözcüğünün geçmeyişinin önemli olmadığı, yerine kullanılan *oìkodomikôi* sözcüğünün pekâlâ soyut ve tekil anlamda mimar ya da yapı ustasını anlattığı yönünde bir savın bile öne sürülemeyeceği kanısındayım.

Gene örneklersek: *Metaphûsika*'da (1014a9-10) ortaya çıkacak bir yapının öyle olmasından sorumlu 'özge' (*tà oìkeíos*) ve 'ilineksel' (*tà katà sumbebekós*) nedenlerden söz açıldığında da, bazılarının 'gizilgüç' yani potansiyel olarak (*ós dunámena*), ötekilerinin ise 'gerçekleşen' (*ós ènernoûnta*) diye ikiye ayrıldığı görülüyor. Aristoteles'in bu noktada getirdiği ev yapımı örneğinde bunlardan ilki o anda bir inşaat süreci görülmese bile yapı ustasının sahip olduğu ama aslında o işteki *tékhne*'ye ait temel bilgi-beceriler (krş. Ibn Khaldun'un '*malaka*'sı), ikincisi ise uykudaki bu bilgi-becerilerin yapı süreci içinde oradaki usta vesilesiyle gerçekleşmesi, yaşama geçmesi olarak anlaşılması uygundur.[29] Burada *aîtion*'un bizim modern nedensellik anlayışımızla yakın hiç bir ilgisi olmadığını yeniden anımsayalım.

Bu usyürütüşün bir başka boyutunu açıkça *Phûsika* metninde de (192b28-30) görebiliriz:

> "Bir hastanın sağlığına kavuşması [konusunda söylenebilecekler] başka herhangi bir zanaatın ürünleri için de geçerlidir. Hiç

29 "*oîon toû oìkodomeîsthai oìkodómos hê oìkodómôn oìkodómos*" *Metaphûsika*, (1014a9-10).

birinde üretimin kaynağı [ürünün] kendinde değildir; tersine bu kaynak ürünün dışındadır (bir ev ya da herhangi bir başka el işçiliği ürününde olduğu gibi).[30]

Peki ama bu dıştaki kaynak, eyleyen nerede? Günümüzde sanıldığı gibi, bir insan mı bu kaynak? Buraya dek sürdürdüğümüz tartışma, bu kaynağı iş yapan her kişinin olduğu varsayılan soyut bir insan-eyleyicide aramanın, o dönemin dil dünyasını kendi modern kategorilerimiz, kendi önyargılarımızın işkencesi altına sokmakla bir olduğunu göstermiştir, sanırım. Giderek diyebilirim ki, bütün sultasına rağmen bu ve benzer kategori ve önyargılar, günümüzde 'gündelik yaşam' içindeki insan etkinliklerini de anlamlandırmakta aciz kalmaktadırlar."

Dolayısıyla, soruyu insan-eyleyici dışında konumlarsak, *Phûsika*'da rastlanan şu türden ifadelerle çelişeceğini de hiç sanmam: "inşa edilen bir ev inşaat ustalarının, ama asıl onu inşa eden her kimse onun işidir."(195b7-8)[31] Çünkü Aristoteles hem önceki hem de alıntıyı izleyen satırlarda 'neden'leri tartışır ve etkenleri gene 'özünde' (*tà oìkeîos*) ve 'ilineksel' (*tà katà sumbebekós*) diye birbirinden ayırırken yontu sanatından bir örnek de vermektedir:

"Ayrıca çeşitli ilineksel etkenler var: örneğin deriz ki, falanca yontu Polykleitos'undur; ama o yontu aynı zamanda [cins (*génos*) olarak] yontucunundur da; yontucu yalnızca bu örnekte Polykleitos'tur. Dolayısıyla, hem bu örneğin içerdiği cins (yontucu) hem de ilineksel olan (Polykleitos) yontunun ortaya çıkmasında rol oynayan etkenlerdir. Böylece, yontunun ortaya çıkmasından sorumlu olan bir insandır, genelde de cins (*génos*) olarak 'hayvan' (canlı; *zôion*); çünkü Polykleitos bir insandır; insan da 'hayvan'(canlı)dır. Böylesi ilineksel etkenler bazen uzak, bazen de yakın olabilir: örneğin özelde Polykleitos'la genelde insan arasında [bulunabilecek] 'ak [tenli]' ya da 'eğitilmiş' (*mousikòs*) kişi gibi."

---

30 **Aristotle's Physics**: 24. / **Fizik**: 51.

31 **Aristotle's Physics**: 29-30. / **Fizik**: 65.

Bu örnekte 'ilineksel' (Polykleitos) olanı atsak bile Aristoteles'in söylemini 'özcü' (*essentialist*) olarak nitelemek, metinlerinde ilineksel olmayan 'insan-canlı' söz konusu olduğunda bile modern sanatçı anlamında bir öz –diyelim ki yontucu– aramak boşunadır. Daha da önemlisi, zanaata özgü bilgi-beceri birikimini taşıyan eyleyicinin yüceltilmediği yönündeki savımızı güçlendiren bir başka ifadeye gene *Phúsika*, 195b23-25'de rastlamaktayız:

> "örneğin, biri inşaat ustası olduğu için inşa eder; inşaat ustası da inşaat zanaatında yetkinleştiği için. Bu nedenle bu sonuncu [yani söz konusu zanaatın bilgisi] daha birincil bir etkendir. Benzer bütün örneklerde de böyledir."[32]

Bu yüzden, Heidegger'in Aristoteles'in *Phúsika*'sını (200b12-15) tartışırken '*àrkhitékton* sözcüğünü "*tékhne*'yi *àrkhé* olarak denetleyen" diye nitelemesini de[33] görünürdeki eyleyiciye rağmen esasında zanaat alanına taşıdığını, bir işin yapılmasında gereken temel ilkelere ilişkin "bilgi"yi (*Wissen/Savoir*) esas barındıranın zanaat olması nedeniyle, görmezlikten gelemeyiz. Bu ışıkta okunduğunda da Aristoteles'in "temel zanaatlerin erekledikleri (*àrkhitektonikôn tèle*)" ifadesi yerine oturur ve yalnızca Heidegger'in modern özneyi iş sürecindeki ayrıcalıklı konumundan eden *télos* açıklamasını desteklemekle kalmaz, Althusser'in tarihi "Öznesiz ve Ereksiz süreç"[34] olarak anlama gerekliliğine yaptığı vurguyu da bir kez daha haklı kılar.

Böyle olunca da yeniden modernliğin 'özne'si, özelde de modern öznenin çöküşü üzerine süregiden söylemlerin ana sorunlarından birine geliyoruz. 'Batı metafiziği'nin dışında bırakılmış geçmişteki yaşayış/düşünüş tarzlarını anlama çabasının getire-

---

32 **Aristotle's Physics**: 30. / **Fizik**: 67

33 Martin Heidegger, »Vom Wesen und Begriff der *Phúsis*... 251, 258. / "On the Being and Conception of *PHÚSIS*...": 231, 236.

34 Bunun en açık ifadesi için bkz., "Remark on the Category: 'Process without a Subject or Goal(s)', [1973], in Louis Althusser, **Essays in Self-Criticism**, tr. by Grahame Lock (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1976): 94-99. [Türkçesi: "Bir Kategori üzerine Gözlem: 'Öznesiz ve Ereksiz Süreç'," **John Lewis'e Cevap**, çev. M. Ökmen (İstanbul: Birikim yay., 1978): 109-118.

ceği katkıyı bir an için unutsak bile, burada esas önemli olan söz konusu metafiziğin soyağacının beslendiği kökleri yardıma çağıran her söylemin neleri açıp nelerin üstünü örttüğüdür. Sanırım sürdürdüğümüz tartışma ve örnekler salt Aristoteles ve tarihsel bağlamını modern keyfimizin kalıplanmış önceliklerine koşumlayamayacağımızı göstermekle kalmıyor; mimarlık alanı başta olmak üzere günümüz bilim ve sanat pazarında sanatçı *ego*'sunun kartviziti ve malı olarak görülmeye ne denli çalışılırsa çalışılsın, "çalışma"nın bu boyunduruğa gelmez, genelgeçer kalıplara sıkıştırılamaz bir "fazla" yanı bulunduğu konusunda da bizleri uyarıyorlar.

İnsanlığa özgü bütün tarihsel-toplumsal tasarımlar her tür özneden kaynaklanan erekleri aşan bir gidiş sergileyerek sonunda toplumsal eyleyicilere büyük geliyorsa, ister mimarlık projesi olsun ister bir başka insan tasarımı, önemli olan düşünme-üretme yolculuğunun kendisidir. Bunun gelişigüzel bir gezinti olmadığı; tersine, özgür olduğu için bu sorumluluğu taşımak zorunda bir yoğun düşünüm olacağı da açık. Oysa, modern zamanların kendi boyunu aşmış bir 'rasyonellik' ilkesi ve 'amaçlar-araçlar' zincirince belirlenen toplumsal bağlamlarda kişilerdeki *psukhē*'nin zorlama düşünce çerçeveleri içine sıkıştırıldığını, bireyleşen kişilerin de gündelik yaşamın çoğunlukla bir hesap-kitap işi olması nedeniyle eleştirdiğimiz türden zorunlu yanılsamalarla bir tür bile bile lâdes içine girdiklerini görebiliyoruz. Gene de çoğunlukça onaylanan zorlamalar ve baskılar karşısında modern *psukhē*'nin en başta gündelik yaşam ve düşünceden kaynaklanan, ele avuca sığmaz, sorgulayıcı bir yanı var. Elbette bu kolayca varolana teslimiyetle sonuçlanan bir yönsüzleşmeye dönüşebiliyor. Ama tartışmamızın yavansöylemleri bile üretilen böyle bir eğilime ödün vererek sonlanması beklenemez.

Aristoteles'in armağanı ve "sezenus" olarak çevirmeyi uygun bulduğum *nous poiētikos* kavramı üstad tarafından, ruhun 'erdem' (*sophía*) yolunda "yokzaman" (=*àeí*) alanındaki değişmez temelilkelerin izini sürdüğü, hesap-kitaptan ve tartıdan-ölçüden uzak, bilgili olduğu için de artık sezerek yolalan, özgür dü-

şünüm gibi tartışılıyordu. Bu niteleme, modern zamanlarda literalliğine karşın hiç de masum olmayan bir çeviriyle, "yapan-us"('maker mind'=*nous poiētikos*), giderek diyebilirim ki bir "yapay-us"a dönüştü. Bir yanda günümüzün ruh parçalanmasını alabildiğine körükleyen bol batı-metafizikli 'sivil-ötesi' yaban toplumsal koşulları, öte yanda da aydınlanmalı romantizm günlerindekinin bile gerisine düşmüş bir kentsoylu paşa keyfin bu ve benzer keyfî bezemeleri sıkıntılı *psukhē*'yi sultası altında zor tutabiliyorsa, aslında Aristoteles'in gününde olduğundan çok farklı bir yerde bulunuyor sayılmayız.[35]

Bu gerçeğe aymak için, bunları hiç bilmeden son sınıf projesi yetiştirmek uğruna günlerce sabahlayan çalışkan bir öğrencideki *psukhē*'yi süreç içinde izleyerek, ortaya çıkardığı ürünü irdelemek yeter de artar bile.

35 Bkz. Kathleen Wilkes, "Psuch versus the Mind," Essays on Aristotle's *De Anima*: 109-127. Gadamer de, modern kadın ve erkeğin gündelik yaşam deneyimlerinde sergilenen ruh hali ve inançların o dönemlerdekinden pek de uzaklaşmadığını yazarken aynı gerçeği dile getirmektedir; bkz. Hans-Georg Gadamer, »Leben und Seele«, Über die Verborgenheit der Gesundheit: Aufsätze und Vorträge (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1993): 187-188. [İng.: "Life and Soul," The Enigma of Health: The Art of Healing in a Scientific Age, tr. by Jason Geiger ve Nicholas Walker (London: Polity Press, 1996): 151.]

Çeviri/yorum, ihanet, dostluk*

"Anlat bana ne düşündüğünü çeviri hakkında; anlatayım ben de sana kim olduğunu senin."

[*»Sage mir, was du vom Übersetzen hältst, und ich sage dir, wer du bist.«*]

Martin Heidegger, *Hölderlins Hymne »Der Ister«*

Çevirinin bilinen dillere ilişkin salt teknik bir yetkinliğe indirgenemeyeceğini konuyla uzaktan yakından ilgili herkes teslim eder. Hele özgün bir eser bir dilden ötekine çevrilmeye çalışıldığında işini ciddiye alan her çevirmen, bu sürecin baştan tahmin edilemeyen başka boyutları olduğunun, bu nedenle de yüklenilen görevin ne büyük sorumluluk gerektirdiğinin hep bilincindedir. Çevrilen teknik bir kitapçık, yemek kitabı, gezi rehberi, eski dilde arşiv belgesi bile çevirmeninden sözlüklere bakmanın ötesinde öylesine fazla irdeleme talep eder ki...[1] İlk elde çeviri yapacağınız dilde düşünebilme yetisini ka-

(*) Yazı ilk biçimiyle "Kavramlar çevrildikçe çeviri düşüncemizi biçimlendiriyor (mu?)" Boğaziçi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Çeviribilim Bölümü, 14-15 Kasım 2005, İstanbul] başlıklı bir sempozyumda bildiri olarak sunulmuş ve aradan geçen sürede yapılan değişiklik ve eklemelerle "'Çeviri/yorum', İhanet, Dostluk," başlığıyla **Pasaj**, No. 6 (Kasım 2007-Mayıs 2008): 91-103'de çıkmıştır. Buradaki versiyon için önemli görülen bazı küçük değişiklikler ve eklemeler yapılmıştır.

1 Üzerinde durduğumuz konularda şu çalışmanın her çevirmen için önemli bir kaynak oluşturduğu görüşündeyim: Jonathan Rée, "The Translation of Philosophy," **New Literary History**, XXII (2001): 223-257.

zanmış olmanız gerekir; hele bir de edebi ya da felsefi eseri bir dilden anadilinize kazandırmaya girişmişseniz. Üstelik çevirisine giriştiğiniz eserin yüzyıllar öncesinin koşullarında, yazarının direndiği tarafımızca kuvvetle tahmin edilse bile, o dönemin egemen zihniyeti altında ortaya konulduğunu, eserin kaleme alındığı dilin o zamanki grameri, sentaksı, sözcük dağarcığıyla kaleme alındığını düşünün. Hem bu sürecin önemli başka boyutları da var: Örneğin, anadilinizin sözcük dağarcığına siz ne kadar hâkim, anadilinizin olagelişinin tarihsel evrelerinde değişip dönüşen sözcük ve anlam haznesiyle ne ölçüde tanışsınız? Bitmedi.

Ya 'çeviri' sanatına 'yitim sanatı' ['*art of loss*'] dedirten en iyi örneğe, şiir çevirisine ne diyeceğiz? Bir düşünelim Shakespeare'in 87. 'sonnet'sinde ozanın yaşadığı zaman ve toplumsal kuruluşun mülkiyet ve alışveriş ve bankacılık, özetle de ekonomi politik diliyle aşk-cinsellik dili arasında ustaca kurduğu paralelliği[2] ve bu paralelliğin aynı 'sonnet'nin dilimize çevirilerinde ne ölçüde okurun duyarlığına sunulabildiğini. Ya da hatırlayalım 66. '*sonnet*'nin Can Yücel tarafından 'Türkçe'de söylenişini.'[3]

---

2 Seksenyedinci '*sonnet*' şöyle: "*Farewell! thou art too deare for my possessing, / And like enough thou know'st thy estimate: / The charter of thy worth gives thee releasing; / My bonds in thee are all determinate. / For how do I hold thee but by thy granting? / And for that riches where is my deserving? / The cause of this fair gift in me is wanting, / And so my patent back again is swerving. / Thyself thou gavest, thy own worth then not knowing, / Or me, to whom thou gavest it, else mistaking; / So thy great gift, upon misprision growing, / Comes home again, on better judgment making. / Thus have I had thee, as a dream doth flatter, / In sleep a king, but waking no such matter.*" Bu 'sonnet'de kullanılan ve yukarıda altını çizdiğim bazı sözcüklere dikkatlerin çekildiği bir yazı için bkz. George Steiner **After Babel: Aspects of Language and Translation** (London: Oxford Univ. Press, 1975), Chapter Five: The Hermeneutic Motion: 383. Shakespeare'in dilini de etkileyen dönemin dildünyasına egemen üretim ve dolaşım ilişkileri konusunda ayrıca bkz. Richard Waswo, "Shakespeare and the Formation of the Modern Economy," **Surfaces**, VI. 217 (1996): 7-32. http://www.pum.umontreal.ca/revues/surfaces/vol6/waswo.html

3 Altmışaltıncı '*sonnet*' de şöyledir: "*Tired with all these, for restful death I cry, / As, to behold desert a beggar born, / And needy nothing trimm'd in jollity, / And purest faith unhappily forsworn, / And guilded honour shamefully misplaced, / And maiden virtue rudely strumpeted, / And right perfection wrongfully disgraced, / And strength by limping sway disabled, / And art made tongue-tied by authority, / And folly doctor-like controlling skill, / And simple truth miscall'd simp-*

Bununla da bitiyor mu sanırsınız? Bir de çevirisi yapılan metin, özellikle de şiir, yazıldığı dilin sınırlarını zorlayan, güçlü bir his yaratan ama buna karşın ifade etmede dilin yetersiz kaldığı bir nitelikte ise? Ozan Stéphane Mallarmé'nin şiirin fikirlerden değil, sözcüklerden oluştuğunu söylediği yazılmıştır. Doğru. Sözcükler... Ama Heidegger de bir dersinin metninde "sözcük iş aleti değildir" (*»Aber das Wort ist kein Werkzeug,...«*)[4] diye yazmış.

İşte ciddi bir güçlük önümüzde: düzyazı bile olsa, kendi benzersiz sözcükleriyle bezeli bir şiir bu durumda nasıl çevrilecektir?

Dildünyanın olgularını bilmek hiçbir zaman meseleyi kapatamayacağından, olgusallığı aşan bir bilgiye duyulan susuzluk olarak da görebileceğimiz şiir, işte, aynı zamanda, bu susuzluğu yenme çabasıdır; yoksa fikirlerin dilde ötekiler yanında bir başka ifade aracı değil. Şiir dizelerindeki sözcüklerde türlü düşünceler vücûd bulur, duygular (*orexis*) bazen de müzik eşliğinde sese kavuşturulurlarken, doğrudan imgeye dönüştürülen ya da dolaylı çıkarsanan 'şey'lere dair algılar da öylesine kökten yepyeni ya da kendine özgü olabilirler ki, dilin varolan iletişim sınırlarını alabildiğine zorlarlar. En yalın olanı –ki en zor olandır yalın olan– sözcükler eğer verebilmişse, bırakın bunu çevir-

---

licity, / And captive good attending captain ill: / Tired with all these, from these would I be gone, / Save that, to die, I leave my love alone." Bu '*sonnet*'nin sonradan *Ezginin Günlüğü* grubunca müziğe uyarlanan (*Oyun*.adlı CD'de 'Vazgeçtim' parçası. Teşekkürler Güner Akbay!) Can Yücel'ce söylenişi ise kendi başına bir şiirdir; şöyle ki: "*vazgeçtim bu dünyadan tek ölüm paklar beni, / değmez bu yangın yeri, avuç açmaya değmez. / değil mi ki çiğnenmiş inancın en seçkini, / değil mi ki yoksullar mutluluktan habersiz, / değil mi ki ayaklar altında insan onuru, / o kızoğlan kız erdem dağlara kaldırılmış, / ezilmiş, horgörülmüş el emeği, göz nuru, / ödlekler geçmiş başa, derken mertlik bozulmuş, / değil mi ki korkudan dili bağlı sanatın, / değil mi ki çılgınlık sahip çıkmış düzene, / doğruya doğru derken eğriye çıkmış adın, / değil mi ki kötüler kadıolmus yemen' e / vazgeçtim bu dünyadan, dünyamdan geçtim ama, / seni yalnız komak var, o koyuyor adama.*"

4 "Parmenides" dersi (1942-43 Kış Yarıyılı, Freiburg Üniv.). Bkz. Martin Heidegger, **Parmenides [Gesamtausgabe, Band 54]** (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982) 21. [İng.: **Parmenides**, tr. by André Schuwer and Richard Rojcewicz (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992): 15.]

medeki zorluğu bir yana, kendi dilinde bile ifadelendirmenin güçlüğü sanırım açık olmalı.

Özellikle şiir çevirisinin zorluğu diğerleri yanında işte esas buradan kaynaklanır. Hem binbir güçlükle çevrildiğinde de, özgün dilin ifade gücündeki tıkanıklığa yol açan her ne ise kendi dilimizde de acaba aynı mı ki, iyi kötü yansısın çeviricede [*translationese*]?

Şimdi gelelim bizler esas kendi alanımıza ve o alanda çevirinin çok kısım tekmili birden maceralarına.

Hem 'içerik' hem de 'biçim' açısından, 'doğa bilimleri'ndeki eserlerin bir dilden ötekine çevirisi ile 'insanbilimleri' (*les sciences humaines*) ya da felsefe dahil 'manevi ilimler'deki (*Geisteswissenschaften*) eserlerin çevirisi arasında derece farkına indirgenemeyecek çok derin nitel farklılık vardır.[5] Hele konu alanı bir de edebiyat, şiir, ve felsefe gibi sanatsı devrik ve zanaatkârane düzyazının at oynattığı alanlar olagörsün, hem 'biçim' hem de 'içerik' olarak çeviri sorunu katlanıverir. Şöyle ki, böyle bir çeviriye yeltenen biriyseniz, söz konusu alanların herhangi birinde ya da bir kısmındaki bilginiz ne kadar yaygın ve derin? Özetle, meseleye neresinden bakarsanız bakın, kültür pazarının pençesine düşüp de teslim tarihinin baskısı altında bir kuş hafifliğiyle çeviri yapan biri değilseniz eğer, tartışma konusu edeceğimiz sürecin ciddi sorumluluk gerektirdiğini teslim edersiniz; sözgelimi kalburüstü bir edebiyat eserinin çevirisi söz konusu olduğunda... Sorumlulukla yürütülen bir edebiyat çevirisi bilişsel değere sahip olması yanında, ahlâki değer yüklü âdâb da içerir.[6] Bir de tüm müphemliğiyle bir felsefe klâsiğinin çevirisini düşünelim. Yalnızca işin âdâbı, erkânı değil, bir başka güçlük de gündemdedir artık. Gerçekten değerli her felsefe eseri müphem, bulanıktır. Mesele yalnızca çeviri yetersizliğinden, yani çevirmenin bir felsefe, dahası o filozofun kendisi-

5 Rée, A.g.e.: 225-226.

6 Susan Sontag da temelde olanaksız bir faaliyet sayılarak, gene bilinçle girişilmesi gereken çevirinin mekanik bir iş olmayıp, 'edebiyat'ın bir dalı olduğu görüşündedir. Bkz. "The World as India: Translation as a passport within the community of literature," **The Times Literary Supplement**, No. 5228 (June 13, 2003): 13-15.

nin ve döneminin düşünüyle yeterince tanış olmamasından gelen bulanıklık değildir. Bir Hegel ya da Kant yazdıkları bir çok pasajda gerçekten bulanıklık içindedirler. Bir yerde, bir tümce, cümle ya da pasajın çevirisi olanaksız göründüğünde bile çevrilmesi gerekir; çevirmen bir biçimde çevirecektir orayı. Belki de doğrusu, kural olarak eserin orijinalindeki bulanıklığı aynen korumaktır çeviride de. İyi de, müphemlik gerçek bir müphemiyet, bulanıklık olduğunda neresinin korunması gerektiğine nasıl karar verebilir o alanda en yetkin çevirmen bile? Hatta Yirminci Yüzyılda felsefe düzyazısının çoğu zaman romancıların kullandığı tekniklere özendiği bile söylenebilir. Dolayısıyla Yirminci Yüzyılın felsefe eserlerinin çevirmenini bekleyen akıbet de modern roman çevirmenini bekleyenin aynısıdır bile denebilir; orijinaldeki 'ses,' sıra dışılık ve saydamlıkla ilgili sorunlarla birden yüz yüze kalıvermek gibi.[7] İşte burada aşağıda tartışacağımız 'yorum,' dahası 'ihanet' girecektir işin içine.

Bütün bu ve sayılabilecek çok sayıda başka koşulun gereken asgari düzeyin hatırı sayılır ölçüde üstünde karşılandığını, gerçekten emek verilmiş bir çevirinin insafsızlıktan mustarip olmayan eleştirmenler elinde hakkının verildiğini düşünelim bir an.[8] Bu durumda bile okkalı bir özgün eserle tam anlamıyla 'hemhâl' oluvereceğinizi sanmayın sakın. Gerçekten özgün bir eserle böylesine özgeleşecek bir "özgünolay" –işte bu noktada Heidegger'in *Ereignis*'ine çok yaklaşmış bulunuyoruz– yaşanacağının güvencesini size ne kendiniz ne de bir başkası verebilir.

Hadi, göz konulup da çevirisine girişilen eserle çeviren arasında alabildiğine ender bir aşk ilişkisi gerçekleşti diyelim. Öyle bile olsa, en azından yazımızda tam hakkı verilemeyeceği düşüncesiyle pek üstünde durulmayacak şu 'hemhâl' oluşun, 'özgünolay'ın bir başka, belki de 'soyut' bir zemine taşınması gerçekleştirilmediği, çeviri/yorumun iç gerilimlerinin ortaya serdiği geleneğin 'taşınışı'nın (*trandere, traditio, traduction,*

7 Bu noktaların açımlanışı için bkz. Rée, A.g.e.: 227-228.

8 Ne var ki, zaten nankör bir uğraşı olarak bilinen çevirinin çoğu kez doğru dürüst incelemeksizin ahkâm kesen eleştirmenlerce "çeviri kokmakla" (*sounding like a translation*) suçlanışı üzerine gene bkz. Rée, A.g.e.: 223. [italikler Rée'nindir]

translatio) ve bu sırada uğradığı kaçınılmaz ihanetin (*treason*) tartışmasına, oradan da düşüncede yarattığı yankılara geçilmediği sürece, hep bir şeyler eksik kalacaktır.[9]

Sonunda da, çeviri/yorum yapıyoruz derken kendi dilimizde bile 'barınmak' o kadar kolay mı, işte bunu sorgulamak için bulunmaz fırsat bu bence.

Gadamer ise konumuza uyarlayabileceğimiz 'yorum,' dolayısıyla 'yorumsama' sorununun günümüzde de ne denli önemli olduğunu bir yazısında şöyle örnekler:

> "Mekanik, endüstriyel dünya kaçınılmaz olarak bireyin yaşamına da [*Lebens des Einzelnen*] nüfuz ederek orada sanki bir tür teknik mükemmellik düzeyi [*als eine technischer Perfektionssphäre*] oluşturmaktadır. Günümüzde sevgililerin [*moderne Liebespaare*] birbirleriyle konuşmaları kulağımıza çalındığında, onların birbirleriyle sözcükler [*das Worte*] yoluyla mı iletişimde bulunduklarını yoksa modern endüstriyel dünyanın simge dilinin reklâm ve teknik terimleriyle mi [*oder Reklamemarken und Fachausdrücke aus der Zeichensprache der modernen Industriewelt*] konuştuklarını çok sık sorarız kendimize. Endüstri çağının düzlenmiş yaşam biçimlerinin [*die nivellierten Lebensformen des Industriezeitalters*] dili de etkilemesi kaçınılmazdır. Gerçekten de dilin sözcük dağarcığının yoksullaşması inanılmaz ölçüde ilerleme kaydetmiş, dil de nerdeyse teknik bir simge-sistemine [*ein technisches Zeichensystem*] dönüşmüş bulunuyor... Bu türden düzleştirme eğilimlerine di-

---

9 "Çevirmen 'yorumlayıcı' diye de bilinir" ["Translator is also called 'the interpreter' "] diye yazar George Steiner [**Errata: an examined life** (London: Phoenix, 1998): 22]. Eldeki yazı rötüşlenirken, çok ilginç ve sevindirici bir raslantı eseri bir gazetenin kitap ekindeki bir yazı başlığı ve şu paragraf dikkatimi çekti: "227-(*Translator/Traitor*), (*Tradduttore/Traditore*); İngilizce ve İtalyanca'da, Çevirmenle/Hain arasındaki kafiyesel yakınlık..." Selçuk Altun, "Çevirmenle hain arasındaki yakınlık,"**Cumhuriyet Kitap Eki**, Sayı 812 (8 Eylül 2005): s. 6. Aslında Benedetto Croce'nin çok bilinen bir ifadesiyle, 'çeviri' (*Tradduttore*) ile 'ihanet' (*Traditore*) arasındaki bu yakınlık Hans-Georg Gadamer'in kısa ve öz bir yazısında da 'okuma'yla içiçe tartışılmıştır. Bkz. »Lesen ist wie Übersetzen (1989)«, **Gesammelte Werke, Band 8 [Asthetik und Poetik I: Kunst als Aussage]**, (Tübingen: Mohr Siebeck, 1993): 279-285. Aşağıda hem Steiner'in esinlendirici katkısı hem de yaşanmış bir ortak okuma deneyimi yoluyla bu noktaya yeniden döneceğim.

renmek imkânsız. Tüm bunlara karşın gene de ne zaman birbirimize bir şeyler söylemek istesek, o anda dilde kendi hakiki dünyamızı kurmaktayız. Sonuç insanların birbirleriyle gerçekte ilişki kuruşu. Başta bunların her biri bir tür dil çemberidirler ve bu çemberler temasa geçince birbirleriyle de kaynaşmaktalar. Hep olduğu gibi, her konuşanla muhatabı arasındaki söyleşiye içkin sonsuzlukta [*die innere Unendlichkeit des Gespräches*] dil bir kez daha söz dağarcığı ve grameriyle ortaya çıkıyor. Bu da yorumsamanın temel boyutu."[10]

Bu arada, eldeki yazının sınırları içinde yeterince üzerinde duramayacağımız belki insanbilimleri, edebiyat, felsefe gibi konularda hemen her tür çeviri/yorum ama özellikle aynı alanda doğal bir dilden başkasına çevirilerde geçerli temel bir nokta daha var: O da çeviri/yorumun yapıldığı zaman dilimi ve konjonktürde çevireni sarandünyanın [*Umwelt*] özellikle de içinde faaliyet gösterdiği toplumsal-ekonomik-kültürel işleyişin ve sonunda da hepsinin ifade bulduğu 'siyasal olan'ın ('siyaset'in demiyorum bilerek) onun çeviri etkinliğini nasıl ve hangi yönlerde etkilediğidir. Bu durum her zaman çevirenin dünya görüşüne, inandığı ideolojiye, kısacası onun 'özne' durumuna indirgenemeyecek, bu durumla açıklanamayacak denli nesnel bir karmaşıklık sergiler.[11]

Şu halde, bir başka dilde (hatta kendi dilimizde) kaleme alınmış bir metinle, sözgelimi bir düzyazı ya da şiirle karşılaşıp çevirmeye/yorumlamaya kalkıştığımızda, söz konusu sonsuz söyleşiye, diyaloğa ne olabileceğini düşünelim bir an. Önümüzdeki meseleyle ilgili asıl sorun da burada başlıyor.

Gelin şimdi, bu noktada karşımıza dikilen sorunları bir de Heidegger'in Hölderlin'in »Der Ister« ilahisi yoluyla daha geniş

---

10 Hans-Georg Gadamer, »Die Universalität des hermeneutischen Problems (1966)«, **Gesammelte Werke Band 2 [Hermeneutik II]**, 2. durchgesehende Auflage (Tübingen: Mohr Siebeck, 1993): 231. [İng.: "The Universality of the Hermeneutical Problem" (1967), **Philosophical Hermeneutics**, tr. and ed. by David E. Linge (Berkeley: University of California Press, 1976): 16-17]

11 Yazımın bir önceki versiyonunu okuduktan sonra şimdiki koşullarda yazık ki çözümlemesine girişemeyeceğim bu boyutun özellikle 'siyasi' niteliğine dikkatimi çeken Bn. Sanem Güvenç-Salgırlı'ya teşekkürlerimle.

ve güncel bir tartışmaya ayırdığı 1942 Yaz dersi ışığında açmaya çalışalım ya da aynı sorunlar içinde batalım.

Savaşın ortasında zaman zaman ne tarafa çekileceği kestirilemez tehlikeli şeyler de söyler gibi görünen Heidegger bakın 'çeviri'den ne anlıyor:

> "Hakiki bir çeviri her zaman bir karşı karşıya kalıştır* ve bu yüzden kendi olanakları ve sınırları vardır... Her çeviri yorumdur ve tüm yorumlayış da çeviri yapmaktır. Kendi dilimizdeki şiir ve düşünce çalışmalarını yorumlama ihtiyacı duyduğumuz ölçüde açıktır ki her tarihsel dil kendinde ve kendi için çevrilmeye muhtaç; üstelik salt yabancı olanla ilişkisi içinde değil. Bunun da işaret ettiği gerçek, tarihsel bir halkın kendinden müdahalesi olmadan kendi dilinde yuvada olamayacağıdır. Bu nedenledir ki, 'Almanca' söylüyor ama tümüyle 'Amerikanca' konuşuyor olabiliriz."[12]

Heidegger bu radikal savını şöyle sürdürür:

> " 'Çeviri' dilin dolaşımı içinde bir tür 'dolanım'dır... 'Çeviri' [sözcüğün bilinen anlamıyla] kendi dilinin yardımıyla yabancı

(*) Heidegger'in burada kullandığı sözcük *Auseinandersetzung*. Sözcüğün karşılaşma, karşı karşıya kalma, karşıtlaşma yanında 'intikal etme' gibi bir yan anlamı da olduğunu düşünürüm; özellikle bu karşılaşma bir çeviri [*Über-setzung*] ise.

12 »Echte Übersetzung ist stets Auseinandersetzung und hat so ihre eigenen Möglichkeiten und Grenzen...Jede Übersetzung is Auslegung. Und alles Auslegen ist Übersetzen. Sofern wir genötigt sind, dichterische und denkerische Werke unserer eigenen Sprache auszulegen, zeigt sich, daß jede geschichtliche Sprache in sich selbst und für sich selbst, nicht etwa nur in bezug zu fremden, übersetzungsbedürftig ist. Dies wiederum zeigt an, daß ein geschichtliches Volk nicht von selbst, und d. h. nicht ohne sein Zutun, in seiner eigenen Sprache beheimatet ist. Daher kann es sein, daß wir zwar >deutsch< sprechen, und doch ganz >amerikanisch< werden.«, Martin Heidegger, **Hölderlins Hymne »Der Ister«**, [**GA, Band 53**] (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984): Wiederholung, 79. [İng.: **Hölderlins Hymn »The Ister«**, tr. by W. McNeill and Julia Davis (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1996): Review, 65.] Buna bizden örnek olarak, TV gibi başkalarının dildünyalarına güdümlü teknobilimsel çerçevelenişler sayesinde Türkçe söylerken Amerikanca konuşmanın gündelik dilde yerleşmesini gösterebiliriz; "Nasıl gidiyor?" [*How is it goin'?*], "Kendine iyi bak" [*Take care of yourself*], vb. Bu papağanlıkların önemli bir özelliği de, ilgilenirmiş görünürken aslında kayıtsızlık sergiliyor olmalarıdır.

bir dile geçiş, oraya intikal ediş değildir. Çeviri, daha çok, yabancı bir dille karşılaşmanın yardımıyla bir uyanış, berraklaşma ve kendi dilinin olanaklarının serpilişidir. Teknik anlamda düşünüldüğünde, çeviri kendi dilini bir başka dilin yerine ikame etmektir ya da bunun tersi. Tarihsel düşünüm içinden bakıldığında ise, çeviri kendi diline sahip çıkabilmek için başka bir dille karşı karşıya kalmaktır."[13]

Heidegger bir kez daha bu dersinde de örnek getirdiği Sophokles'in *Antigone*'sinde koro dizelerinde yer alan *tò deinón* (ürkünç; tekinsiz) sözcüğüne dönmeden, bir başka dil ve o dilde yazılmış eserleri öğrenmenin bir tarihsel halkı kültürlü kılacağı [*Kulturvolk*] yönündeki 'hümanist' yanılsamayı da, bu geleneğe uygun eğitim veren lise düzenini de [*humanistisches Gymnasium*] yetersiz, giderek yanlış bularak eleştirmekten de geri kalmaz. Onca, tüm bunların öğrenilmesinde esas önemli olan, 'öteki,' 'başka' bir dilden dolanarak, yabancı düştüğümüz anadilimizdeki 'tekinsizliği' görebilmektir.[14]

Heidegger'in çeviri konusunda alışageldik geleneklere sığmaz saptamaları bununla da bitmiyor. Örneğin bazı okuyucularına göre, Heidegger'in tümüyle normal bir adam olmasına karşın, çılgınlığın fırça darbesinden payını almış görü-

---

13 » >Übersetzen< ist eine Art >Umleitung< des sprachlichen Verkehrs... >Übersetzen< ist gar nicht so sehr ein >Über-setzen< und Hinübergehen in die fremde Sprache mit hilfe der eigenen. Das Übersetzen ist vielmehr eine Erweckung, Klärung, Entfaltung der eigenen Sprache durch die Hilfe der Auseinandersetzung mit der fremden. Technisch gerechnet ist das Übersetzen das Ersetzen der fremden Sprache durch die eigene oder umgekehrt. Aus der geschichtlichen Besinnung gedacht ist das Übersetzen die Auseinandersetzung mit der fremden Sprache umwillen der Aneignung der eigenen.«, **Hölderlins Hymne »Der Ister«**, [GA, **Band 53**]: 80 / **Hölderlins Hymn »The Ister«**: 66. Krş. Hans-Georg Gadamer, »Lesen ist wie Übersetzen (1989)«, **Gesammelte Werke, Band 8** [**Asthetik und Poetik I: Kunst als Aussage**]: 283-284.

14 A.g.y.: 81-83. [İng.: 66-68]. Heidegger'in "*tò deinón*" sözcüğünü açtığı tek yer bu ders değildir. Antigone'deki koronun ilgili dizelerini (332-375) daha önce de [1935 Yaz dönemi dersi: *Einführung in die Metaphysik*] benzer biçimde insanın 'tekinsizliği'yle bağlantılı tartıştığına tanık oluyoruz ; bkz. **Einführung in die Metaphysik** (Tübingen: Max Niemeyer, 1953): 121-122. [İng.: **Introduction to Metaphysics**, new tr. By Gregory Fried and Richard Polt (Garden City, N.Y.: Anchor Books, 1961): 156-157.]

nen, bir de üstelik klasikçilerin pek hazmedemeyeceği ölçüde Anaximandros'u nerdeyse Herakleitos'laştıran şu »Der Spruch des Anaximanders« (1950 [ilk 1946]) yazısı.[15] Çeviri faaliyetini doğrudan ilgilendiren bu yazıyı İngilizce'ye çevirenlerden David Farrell Krell'in çok doğru bir tespitiyle,[16] Heidegger yazısında çeviri/yorum yaparken çoğumuzca hiç düşünülmeyen, düşünenler olduysa da göz ardı edildiği düşünülen çok önemli bir nokta üzerinde durur ki, o da şu; bir metnin çevirisine girişirken –diyelim ki bu Anaximandros'un bir fragmanı olsun– en baştan atılması gereken adım kendimizi o metnin ne anlattığına, ne düşündüğüne çevirmek olmalı. Bu tespite kendim de bir ekleme yaparsam, toplumsal, kültürel vb. hangi tarihsel etmenlerce ne denli belirlenmiş ve/ya da bu belirlenimlere karşı çıkıyor olsun, çeviriye girişen kişi kendini önce coğrafyasını bilmediği karşı yakaya taşımak, kendi toprağına (belki de artık bir yabancı olarak) dönmeden önce yabancı topraklarda düşünmeyi öğrenmek zorunda.

Aynı şey çeviri ya da kendi dilinde kaleme alınmış eserleri okuma deneyiminde de geçerli değil mi? Bir başka deyişle, tek başına ya da birlikte sürdürülen her okuma okuyan(lar)ın bu süreçte devingenleşen konumundan yapılan bir yeniden-çeviri, bir yorum, hatta diyebilirim ki bir yeniden-yazmadan ibaret değil midir? Bunun içindir ki "Okuma da çeviri de 'yorum'dur

---

15 Martin Heidegger, **Holzwege** (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1950): 296-343. [İng.: "Anaximander's Saying," **Off the Beaten Track**, ed. and tr. by Julian Young and Kenneth Haynes (Cambridge: Cambridge University Press, 2002): 242-281.] Heidegger'in bu yazısına çılgınlık sıfatını yakıştıranlar arasında Hannah Arendt'in eşi Heinrich Blüchner de vardır. Holzwege'nin ilk baskısı eline geçince kendini öylesine kaptırıp kitaptaki yazıları baştan sona hatmettiği anlaşılan Blüchner karısına yazdığı 2 Mart 1950 tarihli mektubunda, dalgınlıktan olacak, aynı tarihlerde çıkan kitabın son yazısı »Der Spruch des Anaximanders«den, Parmenides üzerine diye söz ediyor. Gene de şu yazdıkları ilginç: "It has a touch of madness to it. Yet I'm sure [Heidegger] is perfectly normal. I guess it's that he's at the mercy of his thought." Bkz. **Within Four Walls: The Correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blüchner, 1936-1968**, ed. and with an intro. by Lotte Kohler, tr. by Peter Constantine (New York: Harcourt, Inc., 2000): 141.

16 Martin Heidegger, **Early Greek Thinking**, tr. by David Farrell Krell and Frank A. Capuzzi (San Fransisco: Harper & Row, Publishers, 1975): "Introduction" by David Farrell Krell: 3.

zaten," "okur yarım çevirmen gibidir" diye yazmaktadır Gadamer.[17]

Bunları akılda tutarak, özellikle Martin Heidegger ve George Steiner'in çeviri/yorum edimine ilişkin teorik sezgi, saptayış ve konuşlandırmalarının geçmişte kalmış bir 'birlikte-okuma' deneyimi üstüne ne gibi bir ışık düşürdüğünü 'düşünüm' (*Besinnung*) içine çekmeye çalışmamız yararsız olmayabilir. Hepsinden de önemlisi, bir 'dilin evi'nden ötekine 'çeviri/yorum'un salt 'ihanet'le olan açık bağlantısını değil, ilk elde ilgisiz gibi görünen 'dostluk'la arasındaki örtük bağlantıyı da bu yolla tartışma gündemine taşıyabileceğiz.

Örnekolay: Bir Okuma Grubu

İşte geldik şimdiden geriye bakıldığında, modern üniversite eğitiminin giderek artan aceleci temposundan rahatsız bir avuç kişinin asgarî 'iktidar istenci'yle, hani nerdeyse 'kendiliğinden' başladığı söylenebilecek, zamanla da zorunlu nedenlerle uyuklamaya geçen bir okuma grubunun içine düştüğü bir 'birlikte-okuma" sürecine. Daha 'somut' konuşursak, Heidegger ve Herakleitos üzerine ardarda sürdürülen nerdeyse kesintisiz bir yakın okumalar zincirinin başta beklenmemiş sonuçlarını örnek olarak sunmaya. Yukarıda öne sürülen savlar ışığında diyebilirim ki, aynı süreç katılımcıların kendi dildünyalarına yabancı düşmeye başlamalarının da yol açtığı düşün ve gönül titreşimleri, giderek de dönüşümleri yanında, kendi dilinde bile değişik bir "çeviri/yorum" faaliyeti içine düştüğümüzün farkına varmamıza yol açtı.

Belki de bir daha aynı şekilde tekrarlanamayacağı nerdey-

17 »Lesen und Übersetzen sind bereits >Auslegung<.«; »Leser ist wie ein halber Übersetzer.« İster uyaklı ister düzyazı şiir söz konusu olduğunda da Gadamer'in yazısını noktalayan Octavio Paz'dan bir alıntı durumu yeterince anlatıyor: "Her şiir işlergerçekliğin dersidir; bu ders de ozanın şiirinin okuyucunun şiirinde dönüştüğü bir çeviridir. [»*Jedes Gedicht ist eine Lektüre der Wirklichkeit, diese Lektüre ist eine Übersetzung, die das Gedicht des Dichters in das Gedicht des Lesers verwandelt.*«]", Gadamer, »Lesen ist wie Übersetzen (1989)«, **Gesammelte Werke, Band** 8 [**Asthetik und Poetik I: Kunst als Aussage**]: 284, 285.

se kesin[18] bu örneğin şimdilerde edebiyat okuma gruplarınınkine benzer, ama olasılıkla onlardan habersiz (belki de önce) kendiliğinden geliştiğinin altını çizmek isterim. Bir doktora seminerinin çok canlı geçen tartışmaları 1999-2000 Güz yarıyılı bitiminde katılanları daha da aç kılınca, seminere katılan öğrenci ve araştırma görevlilerinin sürdürme çağrısına uyarak ayrıntılı okumayı hep istediğim M. Heidegger'in *Nedir [Şu] Düşünme Dedikleri?* (*Was Heisst Denken?*) başlıklı eseri önerdim. Heidegger'in 1951 Kış (10 ders) - 1952 Yaz (11 ders) derslerini içeren bu çalışmasını İngilizce çevirisinden adım adım izlemeye karar verdik. Benim bir ek görevim de pek de yeterli sayılamayacak Almancamla okuma süreci boyunca el altındaki tek İngilizce çeviriyi Goethe Enstitüsünde bulabildiğim kitabın özgün baskısıyla[19] karşılaştırmaktı. Herkesten öncelikle beklenen de, evvelemirde tek başına sürdürebildiğince okumak, bir araya gelindiğinde de önceki buluşmada kalınan yerden alıp birlikte okumayı sürdürerek Heidegger'in birkaç yerde doğru dürüst okunmadığından yakındığı[20] bu metnin ruhuna nüfuz et-

18 Birkaç yıl yüz yüze sürdürülen bu deneyim, katılımcılar yeryüzünün değişik noktalarına dağılıp da bir zaman kesintiye uğradıktan sonra, Internet üzerinden bazı metinleri (örneğin yukarıda değindiğimiz, Heidegger'in »Der Spruch des Anaximanders«inin İngilizce çevirisini) önceden belirlenen uygun tarih ve zamanlarda (video)conferencing yoluyla birlikte okumaya başladığımızda tekrarlandı. Ama aradaki fark, video kullanıldığında bile yeni durumun, somut mekânlarda yüz yüzeliğin, birbirini karşıda görerek birlikte yapılan o eski tarz okumanın yerini tutamayışıdır.

19 Martin Heidegger, **Was Heisst Denken?** (Tübingen: Max Niemeyer, 1954). [İng.: **What is Called Thinking?**, tr. by J. Glenn Gray and F. Wieck (New York: Harper & Row, Publishers, 1968)]. İngilizce çevirinin Hannah Arendt'in girişimi ve aracılığıyla ve Heidegger'in onayıyla yayınlanmış olduğunu, ama bazılarınca da en azından yer yer sorunlu bulunduğunu geçerken belirtmiş bulunalım.

20 Örneğin *Der Spiegel* dergisinin 23 Eylül 1966'da kendisiyle yaptığı ama ancak ölümünden sonra yayımlanan ünlü görüşmede [»Nur noch ein Gott kann uns retten«, **Der Spiegel, 23** (vom 31. Mai 1976): 213] söyledikleri; bkz. »Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger«, **Reden und Andere Zeugnisse: Eines Lebensweges, 1910-1976**, [**Gesamtausgabe, Band 16**] (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000): 676. Ayrıca bkz. Heidegger'in Freiburg im Breisgau'dan Medard Boss'a gönderdiği 21 Şubat 1971 tarihli mektupta yazdıkları [Martin Heidegger, **Zollikoner Seminare: Protokolle-Zwiegespräche-Briefe**, Hrsg. von Medard Boss, 2. Auflage (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994 [1987]): 361. [İng.: **Zollikon Seminars: Protocols-Con-**

meye, anlamaya çalışmaktı.[21] Toplam 21 dersten oluşan kitabın okunması 29 Şubat-27 Ekim 2000 arası sekiz aylık bir süreyi kapsar ki, kolaylıkla tahmin edileceği üzere, parolası bitmemişlik, bölük pörçüklük ve sıradan dinlence –örneğimizde yaz tatilini de unutmayalım– olan modernlik koşullarında birçokları gözünde bu tam bir zaman kaybı, salt kitabın başlığını duyanlar için de belki abesle iştigal, hatta aptalca bir çabaydı.

Gerçekten öyle miydi acaba? Bir durup düşünelim, derim.

Deyim yerindeyse,'minimalist'[22] olarak nitelendirilebile-

---

versations-Letters, ed. by Medard Boss, tr. from German with notes and afterwords by Franz Mayr and Richard Askay (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2001): 290.]

21 *Nota bene*: eğer bir biçimde genel bir isteksizliğe düşülürse, okuma deneyimiz o noktada bitmiş sayılacaktı.

22 Burada bir yabancı sözcüğü yerinde kullandığımı düşünürken Adorno'nun yabancı sözcüklerin kullanımına ilişkin şu uyarısını göz ardı etmiş değilim: "Yabancı sözcüklerin kullanımını kararlıca savunmak... Ancak açık seçik bir konum yönünde işletildiğinde geçerlidir...Yabancı sözcükler öznel içeriklerin, nüansların taşıyıcılarıdırlar. [»Einer entschlossenen Verteidigung des Gebrauchs von Fremdwörtern...Sie gilt einzig, wofern sie auf die Entscheidung hinarbeitet...Die Fremdwörter werden Träger subjektiver Gehalte: der Nuancen.«]", Theodor W. Adorno, »Über den Gebrauch von Fremdwörtern«, **Noten zur Literatur**, Hrsg. von Rolf Tiedemann (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974): 640. [İng.: "On the Use of Foreign Words," **Notes to Literature**, Vol. II, Eng tr. by Shierry Weber Nicholsen (New York: Columbia University Press, 1991): 286]. 'Doğal' diye nitelemeye alışık olduğumuz dillerin pek de öyle olmadıklarını düşünen Adorno yabancı sözcük kullanımının bir eğitim (*Bildung*) meselesi olmayıp, onların doğru kullanımına karar verecek şeyin bilme (*Erkenntnis*) olduğunu eklemeyi de ihmal etmez. Ona göre, yabancı sözcükte usdan (*ratio*) yayılarak dilin akışını delen bir ışık hüzmesi barınır [»Im Fremdwort wird der Sprachfluß vom Strahl der ratio«]. Yabancı sözcükler doğru kullanıldığında bu olgu varolan dilin çözülüşü içinden ancak parça parça yükselen, tüm olumsuzluğu ve tehlikesi ama düşürdüğü kesin umut ışığıyla hiçbir kalkülüse gelmeyen bilinmez hakiki bir dilin gücüne [»*Die Macht einer unbekannten eigentlichen Sprache*«] işaret etmektedir. A.g.e.: 645-646 [İng.: 290-291]. Bu değerlendirmeler ışığında, yabancı bir sözcük ve kavram olarak 'minimalizm'i bu bağlamda kullanmanın da doğru olduğu [»die wahre Rechtfertigung der Fremdwörter«] kanısındayım. Burada Aristoteles'in *Yorum Üzerine*' de (*Peri hermeneias*') [16a19] adların (*ònoma*) uylaşımsal (*katà synthéker*) olduğundan söz edişi akla geliyor. Şöyle yazıyor kendisi: " 'Uylaşımsal olarak' dedik, çünkü adların hiçbiri doğal değil, ad oluşları simge olmakladır. [*tò dè katà synthéken, hóti phúsei tôn ònomáton oùdén èstin, àll' hótan génetai súmbolon.*]" Bkz. Aristoteles, **Yorum Üzerine**, çev. Saffet Babür (Ankara: İmge Kitabevi, 1996): 2. Gene de Gadamer'in çok önemli bir saptaması var tam da bu noktada. Ona göre, 'öznelliğin' kafa

cek bir isteyiş ve beklentiyle başlatılıp da kendi devinimine giren bu okumanın her birimizi kapıp kalıplarla düşünen bireysellikler ötesine savurarak kişiselliklerimizi sorgulamak, belki de yeniden-kurmaya girişmek yönünde hiç beklenmedik bir katkıda bulunduğunu o günleri paylaşan hepimiz teslim ediyoruz. Nietzsche ile sevişip kapıştıktan sonra Herakleitos ve Parmenides'i sanki tek kişiymişçesine us ve gönül açıklığına çeken Heidegger'in sıradışı düşünme patikası gönlümüzü çelmiş, dikkatlerimizi 'ego'larımızdan çevirip de tartışılan 'dert' ve 'mesele'ye [*das Sache*] döndürmüş olmalı ki, bitiminde hemen Herakleitos'u işleyen bir kitabı merkeze alarak, ama her birimizin tek başına gidip bulduğu ve okumaya başladığı başka metinler üzerinden de bilmecemsi fragmanlarını içeren yeni bir okuma sürecine girdik. 3 Kasım 2000'de başlayıp 5 Mart 2001 gibi bir tarihte biten bu 9-10 seanslık bu ikinci yakın okumanın üzerimizdeki dönüştürücü etkisinden öte, bizleri şimdilik 'karanlık/gizemli' Herakleitos çarpması diyebileceğim bir doymazlık içine ittiğini de burada itiraf etmeliyim. O yaz çoğu burslu yurtdışına gidecek çekirdek grubun Bahar 2001 sonunda gene Heidegger'den *Metafiziğin Temel Kavramları*'nın (*Die Grundbegriffe der Metaphysik*, 1929-30) "sıkıntı"yla ilgili ilk bir kaç bölümünü yakın okumaya aldığını burada eklemeliyim. Grubun zorunlu nedenlerle gönülsüz dağılmasından bir yıl sonra bir kısmı tatil için ülkeye dönen aşağı yukarı çekirdek grup ve bazı yeni arkadaşlarla bu kez de aynı süreci gene Heidegger'in *Şey hakkında Soru* (*Die Frage nach dem Ding: Zu Kants Lehre von den tranzendentalen Grundsätzen*, Freiburg, 1935-36 Kış Yarıyılı) başlıklı dersinin ilk 70 sayfasına dek sürdürmemiz, süregiden bir şevkin göstergesi sayılmalı. Herakleitos ise belki bir gün yeni-

---

yapılarını belirlemediği bir dildünyasında yaşayan Aristoteles bu uylaşımsallığı (*katà suntheker*; *alm.* ,*Syntheke*') bir öznelerarası kurma edimiymiş (alm.,*Konvention*') sanan 'modern çağ'a özgü safdillikten tümüyle habersiz, her tür özne bilincini zaten önceleyen bir "ruh ile dildünya tekabüliyeti"nin (*Die Entsprechung von Seele und Welt*) doğal ürünü olarak kabul etmiştir bile. Bu hususta bkz. Hans-Georg Gadamer, »Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge (1960)«, **Kleine Schriften, I [Philosophie/Hermeneutik]** (Tübingen: Mohr Siebeck, 1967): 66-67. [İng.: "The Nature of Things and the Language of Things" (1960), **Philosophical Hermeneutics**: 78.]

den-okunmak üzere bizleri bekliyor. Kökendeki aynı grupla ya da o kimyanın dönüştürdüğü kişilerin başkalarıyla oluşturacağı gruplarda bu gerçekleşecek mi bir gün? Göreceğiz bakalım.

Peki neydi tüm bu okuma süreçlerinde ortaya çıkan dönüştürücü gelişmeler? Bir kaçını şöyle sıralayabiliriz:

Almanca'dan İngilizce'ye çevirilerdeki belki de zorunlu yanlışlar ve yetmezliğin farkına varışımız;

Bir başka dildünyada düşünmeksizin, anadilimizin evinde asgari dil barbarlığıyla bu metinleri nasıl konuk edeceğimizin, giderek nasıl bizim kılacağımızın sorulmaya başlanması (krş. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da bile bile yabanice sergilediği sert ve birçok Alman'a bile kuş dili gelebilen Almanca'nın, Hölderlin'le daha haşır neşir olduktan sonra yumuşaması; Gadamer'in deyişiyle, 'dilinin bağının çözülmesi'[23]);

Dolayısıyla görünürde birbiriyle çatışmalı iki düzeyde çeviri gereksinimi işte size: Profesyonel 'argot' içinde mi (Heidegger'e sorarsanız bu yetersiz), yoksa günlük dilin gönül çelen şiiriyle mi Türkçenin kılmalıyız okuduklarımızı?[24] ('Türkçede söyleyen' Can Yücel örneği bu noktada aklımıza gelebilir);

Kendi dilimizde bizim nasıl ona yabancı kaldığımız ve bizleri oyuna getirenin aslında dil olduğu gerçeğini görmeye, yani anadilimizin 'tekinsizliği' ve 'öteki'liğiyle yüzleşmeye başlayışımız;

---

23 Heidegger'in sonradan Le Thor Semineri'nde (1969) *Varlık ve Zaman*'ın [*Sein und Zeit*] metafiziği aşınak yönünde bir çaba oluşturmasına rağmen, bu çabanın başarılı olmadığını itiraf ettiğini görüyoruz. Bu eserin dilinin çoğu Almanı yadırgatan sözcüklerle ve deyişlerle dolu olması Batı metafiziğine özgü dilin ağından çıkma çabasına işaret etmektedir zaten. Anlaşıldığı kadarıyla, Heidegger'in meramını anlatabilmek için Almanca'da zorlama türetmeler zorunda kalışı kendisini de tatmin etmemiştir. Tâ ki Hölderlin şiirinin ilâhî dili onu sarana, ya da Gadamer'in saptayışıyla, Hölderlin onun düşün dilinin bağını çözene dek [»*Hölderlin hatte dem Denke Heideggers die Zunge gelöst.*«], Hans-Georg Gadamer, »Sein Geist Gott [1977]«, **Gesammelte Werke, 4: Neuere Philosophie I** (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1987): 328. [İng.: "Being, Spirit, God," **Heidegger Memorial Lectures**, ed. by Werner Marx, tr. by Steven W. Davis (Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 1982): 68 .].

24 Örneğin, bazı Herakleitos fragmanlarının gündelik, amiyane dile çeviri örnekleri: *Pabucum kadar şu güneş dedikleri* (*Pabucumun güneşi* [?!]); *Mürekkep neylesin altını saman dururken; Araştırdım (Didikledim) kendimi; Karakteridir insanın meşrebi; İnişi de bir çıkışı da [şu hayat denen yolun?]*

'İyinin ve kötünün ötesinde' konuşursak, bu karşılaşma sonucunda her dilin dehlizleri olduğunun, bu yüzden bizim de karanlık olduğumuzun anlaşılmaya başlanması; ardından da berraklık arayışına cüret edişimiz;

Sonuçta da, belleksizliğe daha baştan mahkûm çuvallar dolusu yavansöylem ortalıkta kol gezer ve kafa ütülerken, söz konusu süreçte 'bellek' kurma yönünde gerçek ve böbürlenmeye kapalı bir gönül çelinmesine uğrayışımız. Bir başka deyişle, ortak okuma, çeviri/yorum sırasında birden kendisini 'bellekhanım' olarak çağırmaya başlayacağımız *mnemosyne*'nin zihnimizde tetiklenişi;

Hepsinden de önemlisi, aynı derde, aynı meseleye [*Sache*] düşüp de ona zorlamasız göz dikerek yakınlaşmaya, onunla alçakgönüllü 'dost' olmaya gayret gösterişimiz; okuma grubumuzun kalıcılık sergilemiş her kişisinin hem seçkinyalnızlık [*Einsamkeit*] içinde kendiyle diyaloğa girerek kendinden 'farklılaşması' –demez mi Aristoteles, yalnızlığı bilerek seçenin bedeninde iki ruh vardır diye– hem de metin üzerinden diğerleriyle tartışıp paylaşırken kendi dışına sürüklenişi. Deyiş yerindeyse, kendi kabuğunda okumayı (kaçış) en azından bir süre için bitiriş ve 'seçkinyalnızlık' (arayış) sonucu hep birlikte bir "üçüncüye" göz dikildiğinde, göz dikilen 'mesele' ile kişiler arasında bir tür dostluğun kendiliğinden kuruluşu.[25]

Böyle bir birlikte okumanın modernlik koşullarında ille de kişiler arasında yakın dostlukların kurulmasıyla sonuçlanma-

---

25 Bu noktanın bilebildiğim en toparlayıcı işlenişlerinden biri için bkz. Hans-Georg Gadamer, »Vereinsamung als Symptom von Selbstentfremdung«, Lob der Theorie: Reden und Aufsätze (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1983): 123-138. [İng.: "Isolation as a Symptom of Self-Alienation," Praise of Theory: Speeches and Essays, tr. by Chris Dawson (New Haven: Yale University Press, 1998): 101-113; notes added by the translator: 160-162 .] Gadamer şöyle yazmaktadır: "Seçkinyalnızlık arayışı bir şeylere tutunmak istemidir her zaman ...Öyleyse, seçkinyalnızlık yalnızlıktan çok farklıdır. Yalnızlık bir yitimin deneyimidir, seçkinyalnızlık ise bir vazgeçişin. Yalnızlık acı çektirir; seçkinyalnızlıkta ise bir şey aranır." [»Das Suchen nach Einsamkeit ist immer das Festhaltenwollen von etwas...Einsamkeit ist also etwas ganz anderes als Vereinsamung. Vereinsamung ist eine Verlusterfahrung und Einsamkeit eine Versichterfahrung. Vereinsamung wird erlitten – in der Einsamkeit wird etwas gesucht«: 126-127; İng.. 103-104.]

yacağı sanırım yeterince açıktır. Ama ya aynı deneyim katılanlar arasında olası yeni bir tür dostluğun ve şu sıkça unutulmaya terk insanlar arası 'dayanışma'nın belki de yeni bir biçimde hâlâ mümkün olduğuna işaret etmiş, başta tahmin edilemeyen bu gelişme pek de sıradan olmayabilecek dostlukların kapısını birazcık olsun aralamışsa?

Hepsinden de önemlisi, sanıyorum ki bu deneyim 'olay'a katılan eyleyici öznelerin istençlerinden ve niyetlerinden tümüyle bağımsız olmasa da, hiç bir biçimde istenç ve niyetlere indirgenerek anlamlandırılamayacak bir sürece dönüştü. Çok yanılmıyorsam, bu tam da Heidegger'in »*Ereignis*« olarak adlandırdığı "özgünolay"ın (*das Ereignis*) küçücük bir örneği. Çünkü onca dış koşul baskısını sürekli sürdürüyorken katılanların 'özgürlük' (*die Freiheit*) içinde bilinmeyene "açık" (*das Offene*) olmaları, beklenmeyen bir "açıkalan"ın da (*die Lichtung*) hepsinin istenç ve niyetlerini aşarak belirmesiyle, böylelikle bu küçük "özgünolay"ın katılanların her biri için anlamlı bir "özgeolay"a dönüşmesiyle sonuçlandı.[26] Üstelik hangi "özgünolay" küçük değildir ki, diyeceğim; »*Ereignis*« mucize değildir ki.

Özetle, kendimizi birden içinde bulduğumuz ve ancak örtük bir hakikat hüzmesinin sanki yüksek çam ağaçları arasından süzülürcesine düşüp oynaşarak yer yer aydınlattığı bir aydınlık alandan, bir kayrandan (*die Lichtung*) söz ediyoruz.[27] Sonunda, beklenmedik bir ışınım içinde bu kendini buluş da, onca oynaklığıyla 'dil'in içinde bilinmeyen bir süre için yer tutmaya, barınmaya bir örnek. Bu da tüm geçiciliğiyle "Varlık"ın kendi belirsiz süresiyle (zamanıyla) "buradalaşarak" (*das Sein=die Anwesenheit*) ışıyıp yeniden karanlığa gömülmesinden başka bir şey değil.

Heidegger'in çoğu kişiye bulanık ve yadırgatıcı, kimilerine ise düpedüz 'obskürantist' gelen dilde benzetmeleri, tüm çe-

---

26 Bkz. Hans-Georg Gadamer, »Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge (1960)«, **Kleine Schriften, I**: 59-69. [İng.: "The Nature of Things and the Language of Things" (1960), **Philosophical Hermeneutics**,: 69-81]

27 Türkçe'de orman ortasındaki genişçe çıplak, açık alan anlamındaki "kayran" sözcüğü *Die Lichtung*'un en azından günümüz Almanca'sındaki anlamına yakın gibi.

viri zorluklarına karşın aslında varoluşumuzun yalın gerçeklerini, özellikle de özgürce sürdürülen yoğun ve titiz çalışmanın hazırlayabileceği özgün (özge) bir buluşmayı (*die Lichtung* ~ ↔ ~ *die Anwesenheit* ~ → *das Ereignis*) anlatır görünüyor. Heidegger'le haşır neşir olduğu konusunda şimdiye dek hiç bir kanıta rastlamadığım Antik Çağ tarihçisi G. E. M. De Ste. Croix'nın Peloponez Savaşının kökenleri üzerine kapsamlı çalışmasının girişinde yazdığı şu satırlar söz konusu yalınlığa yakın bir örnek teşkil edebilir:

> "Thucydides'in anlatısı üzerinden ve zamanına ait belirli sayıda başka kanıtla destekleyerek adım adım gidildiğinde, kısa sürede modern zamanlarda yaygınlık kazanmış bir dizi varsayıyı (*suppositions*) reddetmeye mecbur hissederiz kendimizi. Eğer bu varsayılar antik dönemden güvenilir kanıtlarla çatışıyorsa bence ne kadar çabuk terk edilirlerse o kadar iyi olur. Umuyorum ki epey bir kuru dalı (*dead wood*) temizleyerek en azından taze bir başlangıç yaptım. Başkaları bu temizlenmiş alanda (*clearing*) benim yapabildiğimden daha iyisini inşa edeceklerdir (*will build*). [altını ben çizdim.][28]

Tüm bunları yazdıktan sonra, zenginleştirici ama artık bitmiş görünen okuma deneyimiyle ilgili, başta değinip geçtiğimiz ama unutulmaması gereken önemli noktaya dönelim.

Demiştik ki, ister diller arası ister kendi dilinde olsun, çeviri [*die Übersetzung*] ya da aktarım bir yorum [*die Auslegung*], bir yeniden konuşlandırıştır. Üstelik, Steiner'e göre, aynı faaliyet bir 'aktarım' [*tradendere*] olmanın da ötesinde, bir 'geleneğin' de [*traditio*] aktarılışı. Latince 'çeviri' ve 'gelenek' sözcükleri arasındaki akrabalığı [*traditio / translatio*] anımsarsak. Yani madem ki her çeviri [*Übersetzung / traductio*] aynı zamanda somut tarihsel bir konjonktürün koşullarında gerçekleşen bir yorum [*Auslegung*], bir yeniden-konuşlandırmadır, o halde burada zorunlu bir 'ihanet' [*treason*] de söz konusudur; tıpkı Steiner'in incelikle işlediği 'üstad-çömez' ya da 'hoca-öğrenci'

---

28 G. E. M. De Ste. Croix, **The Origins of the Peloponnesian War** (Ithaca: Cornell University Press, 1972): 3-4.

ilişkisinde aktarılan gelenekten kopuş, orada yer alan ihanette olduğu gibi.[29] 'İhanet' sözcüğü bu bağlamda anlatmak istediğimizi tam karşılamıyor olabilir; burada kastedilen her iki dilde de geleneğe ihanet; aynı sözcükler ve tam karşılıkları kullanıldığında bile zorunlu tarihsel, kuşaklar arası farka ilişkin vb. nedenlerden ötürü aynı telden çalmayışın getirdiği bir 'ihanet.'

İşte, geçmiş okuma grubumuzla ilgili beklenmedik ve zamanı geldiğinde –gelirse eğer[30]– yanıtlanması gerekli bir soru birden çıkıverdi karşımıza.

Unutmayalım, kişisel varlıklarımız sabit olmayıp, sürekli değişen birer süreçtirler. Hem, o anda hangi düzeyde Heidegger'i dilimize aktarmış ve yorumlamış olursak olalım, bu 'intikal' sürecinde bilmeden ne gibi toplu bir 'ihanet' ya da kişisel ihanetler işlendi, henüz yeterince bilecek denli uzaklaşmış değiliz o geçmiş deneyimden. Dolayısıyla bu deneyimi şimdiden kesin değerlendiremeyiz ama tartışmaya açabiliriz. Durum ileri bir zamanın bizi de değiştiren yeni koşullarında uzaktan perspektife oturtulduğunda daha iyi görülebilecektir. Aynı koşullarda yeniden bir araya gelemesek de umulur ki, gelecekte her birimizi pusuda bekleyen deneyimlerden geçilirken, oluşacağını umduğum yeni okuma gruplarının üyelerinin her biri tek başına ya da birlikte ortak dertler üzerine söyleşi içinde onları bekleyen yeni 'farklılaşmalar'a uğradığında göreceğiz

Şimdilik diyebileceğim yalnızca şu: Geçmişte bir okuma deneyiminde hiç değilse birlikte düşünmeyi öğrenmeye başladık. Bilindiği gibi, Sokrates-öncesi düşünürlerden bu yana, 'düşünmek' bile 'Varlığın' [*Sein*] bir an çakışı, parlayıp sönmesidir.[31] Üstelik, Rilke'nin dizeleriyle oynarsak, bu deneyim "di-

---

29 George Steiner, **Lessons of the Masters** (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003): 2-3. Ayrıca bkz. George Steiner, **Errata: an examined life**: 23.

30 Çünkü Althusser'in deyişiyle, "Gelecek uzun sürer" [« *L'Avenir dure longtemps* »]. Bir anlamı da şu olabilir çeviri/yorum ışığında pekâlâ: Gelecek olan gelmeyebilir de.

31 Eğer bu çakışa ille de 'felsefe' denecekse, Heidegger böyle bir şeyin 'Batı' dışında herhangi bir yerde, örneğin Hint ve Çin'de bulunmadığı, ve "zorunlu bir kültür unsuru" olarak göregeldiğimiz her şeyin de bir gün geçip gidebileceği fikrindedir. Almanca özgün kaynakta şöyle yazılı: »Auch das „Denken",

kildiydi bir zamanlar arasında insanların, ortasında yokedici yazgının."[32] Tam da çevremizi kuşatan 'geç burjuva kültür dini' [*Die spätbürgerliche Bildungsreligion*] acınası bir güldürüye dönüşüyorken...

---

wie es den Vorsokratikern aufging, war ein einmaliger „Einblitz" des Seins; nennen wir es „Philosophie", dann gibt es dergleichen weder in Indien, noch in China, noch anderen Orts. Überhaupt kann alles das, was wir geneigt sind, für „notwendige Bestandteile der Kultur" zu halten eines Tages vergehen;...«, »Gespräch mit Martin Heidegger«, **Anstösse: Berichte aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Hofgeismar**, Band I (1954): 36. [İng.: "Appendix: Conversation with Martin Heidegger; Recorded by Hermann Noack," **The Piety of Thinking**, tr., notes and commentary by James G. Hart and John C. Maraldo (Bloomington: Indiana University Press, 1976): 69.]

32 »Dies *stand* einmal unter Menschen, mitten im Schicksal stands, im vernichtenden «. Rilke'nin Duineser Elegien (1923)'deki [*Duino Ağıtları*] bu dizeleri (Elegie VII) biraz değiştiren Gadamer'in sözcükleriyle de: » *um mit Rilke sprechen: >So etwas stand unter den Menschen<* «, »Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest« [1974], **Gesammelte Werke, Band 8**: [**Ästhetik und Poetik, I: Kunst als Aussage**]: 125. [İng.: "The Relevance of the Beautiful: Art as play, Symbol, and festival," **The Relevance of the Beautiful and Other Essays**, tr. by Nicholas Walker, ed. and intro. by Robert Bernasconi (Cambridge: Cambridge University Press, 1986): 34]. *Duineser Elegien*'in bugüne dek dilimize bir kaç çevirisi yapıldı. İlgili dizenin farklı bir çeviri/yorumu şöyledir: "...*Durmaktaydı bu bir zamanlar, arasında insanların. / Durmaktaydı ortasında yazgının, yok edici yazgının...*"; bkz. **Duino Ağıtları/Duineser Elegien**, Türkçesi: Süha Ergand (İstanbul: B/F/S Yay., Şiir Dizisi: 4, 1987): 83.

Müzikte fay hatları*

Türkiye'nin diğer toplumlarla eşzamanlı yaşadığına giderek daha fazla inandığım çağdaşlık ve modernlik koşulları bugün artık eski cemaat türlerinden çok uzaklaşmış bulunuyor. Artık bir zamanlar cemaat yapılarına gömülü topluluk üyelerince sorgusuz sualsiz uyulan kalıpların ve bu arada örneğin köy düğünlerinde çalınıp söylenen, dinlenip oynanan müziklerin yanında, özellikle kent çevrelerinde yeni türlerle tanışıldı, etkileri altına girildi. Dünyada olduğu gibi bizde de ağırlıkla kentsel bağlamda ama giderek kırsal kesimleri de etkisi altına alan, teknolojik araçlar ve yollarla icra edilen müzik bir çok türe ayrışarak farklı toplumsal katman ve kültürel kesimlerin beğenisine hitap eder hale geldi. Şimdi halk müziği ile Osmanlı sanat müziği ya da Batı klâsik müziği gibi türler arasında eskiden daha kolayca çizilen bazı sınırlar da bulanıklaşmaya başladılar. Böyle bir plüralizm, türü ne olursa olsun kimilerinin gözünde müziğimizin genelde bir yozlaşma tehlikesi altına girmiş bulunduğu anlamına geliyor. Başkalarının gö-

(*) Daha önceki versiyonu aynı başlık altında yayımlanan [bkz. 21. **YY Başında Türkiye'de Müzik sempozyumu: 15-16 Mart 2002** (Ankara: Sevda-Cenap And Müzik Vakfı, 2002)] yazı bu seçki için baştan sona gözden geçirilerek, gerekli görülen eklemeler yapılmıştır.

zünde ise, yeni teknolojik olanakların da (örneğin elektronik uyarlamalar, dijital kayıt kalitesi, çoğaltma olanaklarının çeşitlenişi, vb.) işe koşulmasıyla, müziğin de kentli toplumun farklılaşmış gruplarını, alt-kültürlerini az çok temsil eder biçimde ayrışması, hem onlara özgü yaşam koşullarının müzik aracılığıyla daha özgürce ifade edilmesine hem de başka toplumsal grupların beğeni sultasından bağımsız kendi beğeni kalıplarını geliştirmelerine olanak tanıdığı için demokratik (!) bir işlev de görüyor. Böyle bakıldığında, çağdaş Türkiye'de farklı toplum ve kültür gruplarının benimsediği müzik türleri arasında oluşan fay hatlarını toplumun ilerleme ve gelişmesinin doğal bir ürünü olarak karşılamak gerekir. Kendi toplumsal ve kültürel konumunuzda size benzemeyenlerin dinlediği müzikleri size bir nedenle hitab ettiği için pek bir zevkle dinleyebileceğiniz gibi, bu geniş yelpaze üzerindeki bir başka müzik türünü ruhunuzun toplumsal ve kültürel yoğruluşu gereği isteseniz de beğenmiyorsanız eğer, bir yana iter, çalındığı yerlere gitmez ve dinlemek zorunda kalmazsınız, olur biter. Eh, biraz basitleştirdim; standard müşterilerinin sessizliği dinlemenin hazzı nedir unuttukları, dahası sessizlikle karşılaştıklarında dehşete kapıldıkları beş yıldızlı oteldeki asansör müziğinden, modern tüketici tapınaklarında alışverişinize eşlik eden '*muzak*'tan, iki çift lâf etmeye gittiğiniz kafede sizi duyma özürlüsü kılan '*rap*' ya da '*hiphop*'tan, telefonda beklemeye alındığınızda çalan "*new age*" müzikten hemen kaçmak mümkün olmayabilir. Giderek belki de Türk pop'unun, ya da postarabeskinin o zengin (!) sözcük dağarcığına hemen her gün maruz kalıyor olmanız küreselleşen Türkçe'yi öğrenmeniz için önünüzde bulunmaz bir fırsat bile yaratmış olabilir.

Görünüşte böyle; fay hatları sanki her yerde. Evet ama, alttaki oynak tektonik tabaka düşünüldüğünde durum gerçekte öyle mi acaba? Bu soruyu konuşlandırırsak, yanıtlamak için müziğin toplumsal-ekonomik ve kültürel belirleyicilerine biraz daha yakından bakmamız gerekir. Ben bu yöndeki irdeleme ve tartışmamı başta kışkırtıcı gelebilecek bir iki önermeyle başlatmak istiyorum. Burada unutulmamalı ki meslek olarak

sosyologum; herhangi bir enstrüman çalmadığım için de müzik bilgim bir amatör dinleyicininkinden ibaret. Sanat ve bu arada sınırlı ölçüde müzik sosyolojisiyle uğraşıyor olmamdan ötürü yalnızca kavramlarla haşır neşirim; bu ise sanat yapmaktan farklı bir şey.

Günümüz Türkiyesinde hitap ve beğeni açısından müzik türleri arasında gerçek ve sanal onca uçuruma karşın, hepsini benzer biçimde etkileyen bir ortak payda vardır. Bu payda müziğin metalaşmasına ve çabuk tüketilmesine yol açan pazar mekanizmasıdır. Öteki bütün tüketim malları gibi her tür müzik türüne özgü ürün de canlı performans da ağırlıkla kârlılık ilkesine güdümlü seri-üretim standartlarına göre tüketime arzedilmektedir. Bugün bir müzik endüstrisi ve pazarı vardır ve ister Batı müziği türleri olsun, ister arabesk ya da Türk rap'i ya da pop'u, aynı ilkeyle işlemektedir.

Kitlelerin müzik zevkinin tabandan ayrışması ve eskiden yukarıdan buyrulan 'yüksek sanat' türü karşısında demokratik bir potansiyele işaret ettiği düşüncesi bir çağdaş masaldır. Kitlelerin beğenisi çeşitli teknolojik ortamlar ve medya yoluyla biçimlendirilmektedir ve artık Türkiye'de de bir "kültür endüstrisi" vardır. Üstelik, tıpkı Adorno'nun bir zamanlar söylediği gibi, 'kitle kültürü' bu endüstrinin verisi değil, ideolojisidir. Müzik eğer bir metaya dönüşmüşse bu mamûl ideoloji olmadan tüketilemezdi zaten. Eleştirildiği denli kültürel zenginliğinden de dem vurulan kaset endüstrimiz ve piyasamız bunun en iyi örneği. (Burada biraz abarttım; unutulan, kalan müziklere gözümüzü kulağımızı açanların hakkını yemek istemem)

Tüm çağdaş estetik teorileri gibi, bu koşulları anlaşılır kılacak bir müzik teorisi geliştirilmek isteniyorsa eğer, böyle bir teori tek başına sorunun anlaşılması için gereken ölçütleri sağlayamaz. Böyle bir teori ancak toplumsal süreç, değişim ve dönüşümleri anlamlandıracak eleştirel bir toplumsal teoriyle diyalog içinde kendi "göreli özerk" alanını kurarak kendisini yetkin kılabilir.

Hiç unutulmamalı ki, burada toplumsal bilimlerde müziğe ilişkin bazı teorik eğilimler ışığında ve bu alana özgü kavram-

lardan hareketle Türkiye'de müzik konusunda teşhis ve değerlendirmelerde bulunmaya çabalıyoruz.

Yukarıdaki ilk iki nokta esasında iç içe; şöyle ki: metalar dolaşımı ve kârlılık üzerinden işleyen müzik endüstrisinin değişik dalları kitleleri müzik tüketimine güdümlerken, hiç kuşkusuz onları kendi hapsolmuş benlikleri dışına savurarak kendi benlikleriyle birlikte dünyayı sorgulamaları gibi bir amaç taşımamaktadır. Bu kendi kuyusunu kazmak olurdu. Önemli olan, en basit, biteviye tekrarlanan ve zaten bildik olanların değişik görünüşler ve en yeni teknikler yoluyla verilmesi, çağdaş bireyin çaresizlik ve yalıtılmışlığını saran derin uykunun sürmesidir. CD, Kaset, DVD, vb. yoluyla dolaşıma giren ve ender olarak kalıp sözcük ve tekniklerin ötesine geçebilen çeşitli müzik türleri her kesim müzikseverdeki kör tüketim arzusunu kamçılamak ve ayakta tutmaya yönelik. Oysa beğenisinin yöneldiği '*genre*'daki müzik kayıtlarını düzenli alan hatta canlı müzik ortamlarını sürekli izleyen herkes bilir ki, çoğu durumda geriye kalan bir tortu, bedensel ve ruhsal doyumsuzluktur ve çağdaş yaşamın ağır sis tabakasına özgü sıkıntının içine tekrar dönülmüştür. Çoğumuz için müzik, tempolu çalışma yaşamının kalıplarına uyarlı, çalışma zamanının türevi olarak geçirilen bir 'boş zaman' faaliyeti ya da iş yaparken çok korktuğumuz sessizliği kovmaya yönelik bir ardalan gürültüsüdür. Bugün Türkiye'de müziğin ortalaması yalnızca o eski ve bence zamanında bile bir uyuşturucu gibi işleyen "romantizm"in kırıntılarını sergiliyor. Müzik ulus-devletlerin yükseldiği günlerde ona yüklenen misyonu da artık terk etmiş durumda. Örneğin başlarda Almanya'da –ve bizim 'ulus-devlet' kurma sürecimizde de– okullarda müziği eğitimin bir parçası yapmanın ardında kentsoylular başta gelmek üzere halka hem *Bildung* (bunu millet ve memlekete, ve doğaldır ki en başta devlete yararlı evlât olarak yetişme diye çevirebiliriz) vermek hem de uzun erimde onları çağdaş dünyanın yurttaşlarına dönüştürmek güdüsü yatmaktaydı.

Ama adına 'Batı' denen ülkelerin hemen hepsinde şu çekici Alman tabağı *Kultur*'un da *Bildung*'un da altının daha baştan metalar dolaşımı ve piyasa işleyişi tarafından oyulduğunu, ki-

şide olması arzu edilen kültürlülüğün de yarı-okumuşluğa dönüştüğünü, özel kültür piyasalarınca belirlenen '*best-seller*' ve '*top-ten*' izleyiciliğine indirgendiğini hepimiz biliyoruz.[1] Bu manüfaktür ürünlerin okuyucu ve dinleyicilerin önemli bir kesimince yarım okunup ya da şöyle bir dinlenip rafa kaldırılması sakın bu ürünlerin kalitesi hakkında da bir şeyler anlatıyor olmasın?

Öte yandan, acaba konuya derin ilgi duyan ya da uzmanlaşanlar dışında müziksever kaçımızın bugün oturup da bilmem İlhan Mimaroğlu'nun önemli kitabını[2] ya da Béla Bartók'un Türk halk müziği üzerine incelemesini,[3] hatta giderek Osmanlı'da deyim yerindeyse bir 'barok' düşünce olabileceğini düşündürten incelemeleri[4] ciddi başından sonuna okumaya ya da Beethoven'in sürekli dinlemek zorunda kalınıp kanıksanan pasajları yerine bir eserinin tümünü baştan sona dinlemeye zamanı var? (oysa bu gerçekleşse kompozitörde somutlaşan yaratıcılık ya da dehâyı belki de en göz ardı edilen pasajlarda bulurduk belki de). Üstüne üstlük, olay çoksesliliğine, tonalitesine öykündüğümüz Batı'mı yalnızca? Topraklarımızdaki müziği de bir biçimde etkilemiş ve Batı'nın notasyon sistemine uymayan –bu arada J.-J. Rousseau'nun *İtiraflar*'ında sözünü ettiği değişik notasyon anlayışına ne diyeceğiz?– , örneğin Hindistan'daki müzik türlerini ve ölçülerini ancak Batı'lı müzisyenlerin gözü o

1 Bu konuda bildiğim en iyi teşhislerden biri için bkz.: Theodor W Adorno, "Theorie der Halbbildung, [1959], Soziologische Schriften I (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979): 93-121. [İng.: "The Theory of Pseudo-Culture," Telos, No. 95 [XXVI/1] (Spring 1993): 15-38.] Adorno bu yazısında "yarıokumuşluk, metalar fetişizminin pençesine düşmüş Tindir." [»Halbbildung ist der vom Fetischcharakter der Ware ergriffene Geist.«] diye yazmıştır; bkz. Alm. 108./ İng. 28.

2 İlhan Mimaroğlu, Musiki Tarihi, İkinci Basılış (İstanbul: Varlık Yayınevi, 1970 [1961]).

3 Béla Bartók, **Küçük Asya'dan Türk Halk Musikisi**, çev. Bülent Aksoy (İstanbul: Pan Yayıncılık, 1991).

4 Osmanlı Sarayı'nın matematikle musikî arasındaki bağa hiç de yabancı olmadığı sezgisini uyandıran örneğin şu inceleme: İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Osmanlılar Zamanında Saraylarda Musiki Hayatı," **Belleten**, XLI [No. 161] (Ocak 1977): 79-114 ve ek belgeler. Ayrıca, **Dimitrie Cantemir (1673-1723)** derlemesi (Ankara: UNESCO Türkiye Millî Komisyonu, 1975).

cihete açıldıktan sonra ve çekinceyle dinleme alanı içine almamız bize bir şeyler anlatmıyor mu?[5]

Sonuçta bütün bunların anlamı ne? Dünyada olduğu denli Türkiye'de de müzik, tıpkı modern insanlık gibi yersiz yurtsuzlaşmış, eskinin cemaat yapılarına özgü paylaşımın dışına savrulmuş, dünyanın başka yerlerinde olduğu gibi günbatımı ülkelerinde de eski zamanlardaki temel işlevini artık yitirmiş durumda.[6]

---

5 Burada yalnızca bir dinleyici olarak konuşuyorum. Bildiğim kadarıyla Yehudi Menuhin'in, Jean-Pierre Rampal'in Ravi Shankar ve Alla Rakha'yla yaptığı West meets East serisi, John McLaughlin'in 'karnatique violin' ve 'tabla' ustaları L. Shankar ve Zakir Hussain gibi müzisyenlerle giriştiği ve şu sıralarda yeniden diriltilen **Shakti** projesi, Jan Garbarek'in Pakistanlı 'Qawwali' üstadı Fateh Ali Khan'la çıkardığı Raga'lar ve Saga'lar denemesi gibi örnekler ilk elde aklıma gelenler. Bu ve daha özgün çağdaş huzurlu örnekler (örneğin kemancı Shankar'ın **Pancha Nadai Pallavi**'si [ECM Records 1990]) en azından dinlendiğinde, Batı çoksesliliğinin ve tonalite anlayışının üstün ve müzikteki tek "güzellik" ölçütü olduğu yolundaki boşgörüşün yersizliği ortaya çıkar kanımca. Üstelik bırakın dünyanın başka yörelerini, Avrupa tarihinde bile tonalite anlayışı çok geriye gitmediği gibi, bunu bilerek kırmaya yönelen Schoenberg'inkine benzer, toplumsal eleştiriye de dönük müzik projelerine ne demeli? Bu konuda Adorno'nun şu yazdıklarına ne diyeceğiz?: "Tonalitenin doğal olduğu kanısı yanılsamadan başka bir şey değildir. Tonalite ta baştan beri varolmadı... Tarihsel ilişkileri gizlemeye hizmet eden bu görünüşteki doğallık, usdışılığın hep kol gezdiği bir dünya tarafından kuşatılmışken hâlâ usun egemenliğinin sapasağlam ayakta durduğuna inanan kafa yapısına kaçınılmaz olarak gider yapışır. Oysa belki de ait olduğu gerçekliğin düzeni gibi tonalitenin kendisi de geçicidir. [»Schon die Natürlichkeit der Tonalität ist illusionär. Diese war nicht von Anbeginn da, Der Schein des Natürlichen, als Verkleidung geschichtlicher Verhältnisse, haftet unabdingbar jenem Geist an, der auf ein geltendes Reich von Vernunft inmitten fortdauernder Irrationalität pocht. Die Tonalität ist wahrscheinlich so vergänglich wie die Ordnung der Realität, der sie zugehört.«]" »Musik und neue Musik«, **Gesammelte Schriften, Band 16: Musikalische Schriften I–III. Quasi una fantasia (II)** (Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch, 2003): 488. [İng.: "Music and New Music" [1960], Theodor W. Adorno, **Quasi una Fantasia: Essays on Modern Music**, tr. by Rodney Livingstone (London: Verso, 1992): 263.]

6 Joseph J. Kockelmans, "On the Meaning of Music and its Place in Our World," **Kunst und Technik: Gedächtnisschrift zum 100 Geburtstag von Martin Heidegger**, Herausgegeben von Walter Biemel & Friedrich Wilhelm v. Hermann (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989): 356. Sosyologluğu denli müzikologluğu da yabana atılamayacak olan Theodor W. Adorno, bugün birey yaşamında fon müziğine dönüşmüş olan müzik hakkında keskin bir saptamada bulunmaktadır: "Doğrudan [sıradan] yaşamımızda artık müziğe yer yok." [»In unserem unmittelbaren Leben ist kein Platz mehr

Tehlikeli bir sorumsuzluğa kaçışıyla yurttaş olmayı da köstekleyerek kişinin kendi yazgısını belirleme gücünü güdükleştiren 'romantik' ruh ve onunla bezeli "yüksek sanat" türlerinin varılan bu noktada payı olduğu gerçeğini göz ardı edemeyiz. Bugün ise bu ruh siyaseten kulluktan sıyrılırken pleb-yurttaş olamayan insanları tatlı düşler dünyasında artık tutmaktan aciz ve sanat-müzik endüstrisinin sistematik baskısı altında duy(g) uların bayağılaşmasıyla özdeşleşmiş durumda (geriye bakıldığında zaten buna gebe değil miydi?). Özetle, çağdaş elektronik cihaz ve gereçlerin de yaygın kullanımıyla, giderek "özel tüketim" nesnesi haline gelen her tür müzik türü de diğer sanat dallarındakine koşut olarak, Steiner'in "oportunistik bayağılık" olarak nitelediği *kitsch*'e dönüşmekte.[7]

Müzikle ilgili olarak, karşımızda iki aşırı uç dikili: İlkini adlandırdık bile (ikincisine az ilerde geleceğim). *Kitsch* kaynağında tam da yukarıda değindiğimiz gibi, bildik, zaten bıkasıya ta-

---

für Musik.«] »Musik im Hintergrund« [Ca. 1934], **Musikalische Schriften V [Gesammelte Schriften Band 18]** (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997): 819. Bunun nedeni de Adorno'nun gözünde modern örgütlü, koşuşturmalı topluma özgü koşullardır. Müzik istediğinizde ancak o sıradan yaşam mekânları dışına kendinizi geçici atabilecek, örneğin giriş ücretini ödeyip, sözgelimi opera ya da konsere gidebilecek gücünüz varsa o zaman müziği yaşarsınız; yoksa, çağdaş koşullarda müzik, *Dasein*'ımızın göz ucunda durmak üzere sadık bir hizmetçi gibi bir yana itilmiş fon müziği olmaktan öteye geçmez. Bu teşhisin konser izleyicisi olmanın çoğu bireyin maddi gücünü aştığı Türkiye için de geçerli olduğunu düşünürüm. Konserin izleyici ayağına getirildiği ortamlar ise başka tüketici sorunlarını tartışmamızı gerektirir.

7 George Steiner, **Grammars of Creation** (New Haven and London: Yale University Press, 2001): 34. Almanca'da yeşererek diğer dillere sonradan geçen bu sözcüğün müzik bağlamında bir tartışması için bkz. Theodor W. Adorno, »Kitsch« [Ca. 1932], **Musikalische Schriften** V: 791-794. *Kitsch*, yüksek kültür ve sanat savunucularının (*Bildungsglaube*) inancı tersine, sanatın (*Kunst*) kustuğu, çöpe attığı bir şey olmayıp tam da sanatın içinde barınıp dışa fırlayacak anı, duyguları talan edeceği anı bekler. Burada da onun suç ortağı bayağılıktır (*Vulgär; Vulgarität*); bayağılık ise imal edilip takaslanan, satışa arzedilebilir tüm duyguların bir cephesidir. Pleb sanat karşısında patrisyenlik taslayan yüksek sanat savunuculuğu bu bakımdan tam da sanatı bayağılaştırmaya katkıda bulunan bir tutum. Oysa Adorno'nun gözünde sanat pleb ögeyi aşağılayacağına ondan esinlenmeyi bilseydi gerçek, hakiki ağırlığına kavuşurdu. Bkz. **Ästhetische Theorie** (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1973): 355-356. [İng.: **Aesthetic Theory**, tr. by Robert Hullot-Kantor (London: The Athlone Press 1997): 239-240.]

nış olduğumuz, yalnızca sürünen zamanı doldurmaya ve sıkıntımızı geçici bastırmaya yarayan, dolayısıyla ruhumuza hiç bir zenginlik katmayacak olanın bize çoğunlukla ücreti karşılığı geri verilmesinden ibarettir. Ciddi emek ürünü sanat yapıtlarının tersine bizi hazır benliğimiz dışına savurup kendimizi dönüştürmeye zorlamaz. Sanatın dilinden bir ölçüde haberdar olanların en azından içgüdüsel sezebileceği gibi, en iyi niyetle bile yapılmış olsun, hoş ve boş sözler ve tınılarla bize hoşça zaman harcatan, sanki gizli ve ucuz emelleri olan bir tasarımın avucuna düşmüşüzdür. Bu durum ise, konuyu ciddiye alanların gözünde ciddi sanatın nerdeyse yıkımıyla eşit.[8] Ama *kitsch* bizzat "yüksek sanat" dediğimiz şeyin içinden doğmadı mı bir yerde de? Zaten Adorno da günümüz müziğinde görülen bir başka iki uç noktanın (başıboş dışavurumculuk ile elektronik müzik [*emanzipierten Ausdruckswillens und die Elektronik*]) sonunda bir araya gelerek bizzat "yeni müzik" anlayışını tasfiye ettiğini ve müziğin yoz müzik yani *kitsch*'e dönüştüğünü öne sürmemiş miydi?[9] İşte şimdi can alıcı bir başka noktaya gelmiş bulunuyoruz.

Şimdiye kadar tartışılanlardan sanılabilir ki konuyu birden daralttık ve arabesk, Türk pop'u ya da rap'i gibi, her tür sa-

---

8 Hans-Georg Gadamer, »Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest« [1974], Gesammellte Werke, Band 8 [Ästhetik und Poetik, I: Kunst als Aussage] (Tübingen J. C. B. Mohr, 1993): 141-142. [İng.: "The Relevance of the Beautiful: Art as play, Symbol, and festival," The Relevance of the Beautiful and Other Essays, tr. by Nicholas Walker, ed. and intro. by Robert Bernasconi (Cambridge: Cambridge University Press, 1986): 52.]

9 »Daß die Extreme, die neue Musik des emanzipierten Ausdruckswillens und die Elektronik, deren materiale Gesetze den subjektiven Eingriff des Komponisten so auszuschließen scheinen, wie sie den Interpreten ausschließt - daß diese Extreme sich berühren, bestätigt den objektiven Zug zur Einheit. Er veranlaßt dazu, am Ende doch den Begriff neuer Musik zu liquidieren, nicht, weil diese in einer allgemeineren, einer musica perennis aufginge, sondern weil Musik überhaupt aufgeht in der neuen. Diese löst, der Idee nach, ein, was in aller traditionellen als Idee enthalten war; darum ist die Kategorie der neuen Musik als partikulare überholt, bloß noch anrüchige Spitzmarke. Ihr Begriff veraltet, weil neben ihr die Produktion der anderen unmöglich ward, zum Kitsch. Der Unterschied von neuer Musik und Musik überhaupt wird zu dem zwischen guter und schlechter.«, Adorno, »Musik und neue Musik«: 492. / "Music and New Music": 268.

nat müziği severinin bildiği şu kalıcılığı pek olmayan müzikleri boy hedefi yaptık. Oysa bu madalyonun yalnızca bir yüzü. Şimdi dürüstçe soralım kendimize: yukarıda anlatılan dipteki toplumsal-ekonomik ve kültürel mekanizmalar sevenlerinin sırtından kendi fay hattını, ötekiler karşısında sınır çizgisini inatla korumaya çalışan "yüksek" (=klâsik) müzik alanında da işlemiyor mu?

Diyebiliriz ki, pazar ekonomisi ve onunla birlikte giden metalar fetişizminin (birazdan geleceğim gibi, bu çok önemli) gerektirdiği müzik üretimi, icrası ve tüketimini belirleyen toplumsal süreçler saygınlığına toz kondurmak istemediğimiz bu alanda da benzer biçimde işlemektedir. Burada yalnızca her şeyden çabucak bıkmaya alıştırılmış dinleyici ya da izleyicinin canlı ya da kayıt müziği tüketmesini hedefleyen tekniklerden söz etmiyoruz. Konu yalnızca TV müzik programlarında, kapalı salon ya da açık hava konserlerinde nerdeyse *potpourri*'ye dönüştürülmüş klâsik yapıtların budanmış versiyonlarından ya da sözgelimi özel taşıtınızda dinlemeniz için hizmetinize sunulan "en iyi" noktürnlerin derlendiği kasetlerden ibaret değil (zaten burada da çoğunlukla eserlerin en önemli kısımları dışta bırakılmış, kulağın hemen tanıyacağı biteviye bildik pasajlar derlenmiştir). Asıl önemlisi, kültürlü müzikseveri hedefleyen endüstri, organizasyon, vb., yoğun yetenek avı ve promosyon teknikleriyle sanatçı *persona*'sını (tragedyalarda kullanılan maskenin adı) bir meta olarak karşınıza diker. Bu elbette metalar fetişizminin kamçılanmasına bir başka örnek; yani nerdeyse tapınılacak, kendimizi onda keşfetmeye çabalayacağımız 'yıldız'lar yaratmadan edemeyen bir işleyiş söz konusu burada. (İşin ilginci, şimdilerde teknik ustalığı ruhsuz yorumlarla birleştiren icracıların görünüşlerinin, beden dillerinin '*showmanship*'le nasıl öne çıkarıldığına ve müziği nasıl ezdiğine de bu arada tanık oluyoruz).

Böylece *kitsch*'in tam karşısında ikinci aşırı uca geldik. Burada çağımız düşünürlerinden Gadamer'in verdiği bir örnek üzerinden gidersek anlamlı sonuçlar çıkarabiliriz; o da örneğin Maria Callas sahneye çıkacak diye bir *connoisseur* edasıyla

operaya gitmek gibi çok sık içine düşülen bir durum.[10] (Bunda ekspertizlikleriyle bilgiçlik arasındaki sınırı iyi çizemeyen sanat-müzik eleştirmenleri terörizminin de payı vardır). Buradaki onmazlıkla kaçırılan ise sahnelenecek yapıtın gerçek değeriyle karşılaşma fırsatıdır. Sanatçı icrası ne denli yetkin olursa olsun yapıtın önüne kendisi geçtiğinde ya da zihnimiz ve beklentilerimizde ona öncelik verdiğimizde sanatla doğrudan karşılaşmak şansından kendimizi mahrum ederiz. Burada ünlü bir icracının özellikle kusuru olduğu söylenemez; zaten o çok iyi bir sanatçıysa yapıtın kendi dili, iç tutarlılığı, yüceliğiyle buradalaşması yönünde çok iyi bir vesile olmanın ötesinde bir şey yapmaz (yapıtın kendisi gerçekten yüce ise zaten ego'su ne denli şişkin olursa olsun bunu istese de başaramaz).

Son örneği önceki değinmelerle ilintilendirirsek şunu söyleyebiliriz: Ne denli teknik ustalıkla donanmış olursa olsun, sözgelimi ünlü bir soprano, maestro ya da kemancı çağdaş bir efsane gibi paketlendiğinde, 'sanat yapıtı' eksiği ya da fazlasıyla –doğru ölçüyü tutturmak ne denli zordur, bunu Aristoteles bilirdi– bizimle doğrudan diyaloğa giremez; onunla ruhumuzun sesiyle konuşamaz, muhabbet edemez, dostluk kuramayız. Müzikle kurulabilecek anlamlı bir bağın ve iletişimin bu gibi nedenlerle daha baştan önünün kapatılması yalnızca Türkiye'nin değil, parçalanmışlıklar, boşluklar, fay hatlarıyla dolu çağımızda müzik deneyiminin başta gelen sorunlarından biri.

İşte sonunda geldik başta konuşlandırdığımız üçüncü noktaya; yani besteler, icralar bütün bu koşullar altında yapıladursun, Türkiye'ye odaklaşacak (ama salt oraya değil; olamaz da) bir müzik teorisi ne denli mümkün?

Dedik ki, böyle bir müzik teorisi geliştirilecekse eğer, "bu teori tek başına sorunun anlaşılması için gereken ölçütleri sağlayamaz" ve ancak "toplumsal süreç, değişim ve dönüşümleri anlamlandıracak eleştirel bir toplumsal teoriyle diyalog içinde kendi göreli özerk alanını" geliştirebilir.

Aslında, yukarıda kültür, yarım-kültürlülük, vb. gibi kavramların eleştiri ışığına getirerek, sınırlı da olsa böyle bir ça-

10 A.g.y.: 142/52.

baya girişmiştik. Burada ileride işlenebilecek bir müzik teorisi yönünde bir iki noktaya dikkatleri çekerek bu yazımı bitirmeyi düşünüyorum.

Bir kere, şu ana dek değinilen noktalar ışığında kolayca tahmin edilebilir ki, ne müzik sunan (besteci, icracı, vb.) ne de alan taraf ('müziksever' diyelim kısaca) kendi istenç ve özgürlükleri hakkındaki zorunlu yanılsamalarına rağmen kendilerini oturttukları konumda değiller. Sermayenin işleyişi müzik alanında da her iki tarafı kendi nesnesine indirgemiş durumda. Sanatçı yaratıcılığı, harika çocuk gibi boş lafların ortada dolaşmasının nedeni bunun bir ideolojik işleyiş olarak müzik endüstrisinin de işine gelmesinden. Aynı şekilde, beğenisi son merci gibi lanse edilen arabesk, caz, klasik ve popseverler de aslında müziği kısa zamanda tüketip yeniden pazarda talep etmesi ve bu nedenle de edilgen algılayıcılar olarak kalmaları istenen, hazır-giyim beğeniler giydirilmiş varlıklar. Böylesi bir varlık Türkiye'de de kurugürültü sese öylesine koşullanmış ki, örneğin tek bir piyanoyla çalınan müzikteki araları dolduran 'sessizliğin müziği'ni dinlemeye bile tahammülü yok. Bunun nedeni yalnızca kulağın eğitilmemişliği değildir. Toplumsal huzursuzlukların gene huzursuzlukla karantinaya zorbela alınabildiği bir dünyada kitle bireyinden oturup o müzik parçasındaki sessizliğe kulak kabartarak kişileşmenin bir parçası olan huzur yüklü, dingin bir 'ruhun müziğini' dinlemeye geçmesini her zaman bekleyemezsiniz.

Bunun yanında, "sanatların en yücesi" sayılan (Gadamer) hem de ne kavramsal ne de lengüistik olmadığı, gene de bir sentaksı ve mantığı bulunduğu öne sürülen (Nicholsen)[11] mü-

---

11 En azından Shierry Weber Nicholsen'in Adorno'yu okuyuşu bu yönde. Bkz. "Subjective Aesthetic Experience in Adorno and Its Historical Trajectory," **Theory, Culture & Society**, X/2 (May 1993): 92. Ama genelde dil gibi olmasa da müziğin gramer ve sentaksı olduğu fikri müziğin ardalanını tümüyle görmemiz için yeterli değildir. Örneğin yukarıda değindiğimiz çalışmasında sıklıkla müziği örnek getiren George Steiner'in saptamalarına dikkat etmek zorundayız. Ona göre, genelinde 'dil' denen şey, yapay ama toplulukça uylaşılmış ve paylaşılan sesli ya da grafik işaretlerin kendince kuralları olan sisteminden ibarettir. Bu uylaşılmış işaretlerle iletişir ve şeylerin 'anlam' ya da daha nötr ve kapsayıcı bir sözcükle 'önem'ini kayda geçiririz ("günün anlam

ziğin toplumsal ve ahlâki göndermelerini göz ardı edip de yalnızca öznel beğenimizin tüketim nesnesi olarak göremeyiz. Buram buram emek kokan ciddi hiç bir müzik yapıtı yoktur ki, dışarıdan tekdüzeleştirilmiş ama kendimize özgü sandığımız minüskül zevkimize (romantizm'den kalan kırıntı da bu kadar) boyun eğiyor olsun. Kısacası, tüketime arzedilmeye direnen her tür müziğin ahlâki göndermeleri ses getirebilecek önemli bir gücü bulunduğu da kuşku götürmez.[12]

Bunları söylemekle iş bitmiyor elbette. Genelde sanat ve özelde de müzik üzerine ciddi teorileştirme çabalarının hep yöneldiği bir sonuç var. Sanatçının (özellikle besteleyenin) öznel niyeti, kaygıları, esinlenişleri bir yapıtın ortaya çıkmasının temel parametrelerinden biri olsa da sonunda önemsizdir. Yapıt eğer ciddi bir emek ürünü ise kendini sanatçısının pençesinden kurtarır; özgürce dikilir karşımıza ve konuşmaya başlar kendi özel diliyle. Yaratı, ortaya çıkış sürecinde yer tutan sanatçının

---

ve önemi"!). Bu işaretlere karakterini veren permütasyonlar sınırsızdır. "Böylece" der Steiner, " 'dil'in dokusu kendini müziğe, matematiğe, formel mantığa ya da koreografik bir figürün notasyonuna tümüyle uyarlar. Bu uyarlama sanat çalışmaları için de geçerlidir; her ne kadar bu kullanımda bir tür taşıma gerekse de." **Grammars of Creation**: 263-264. Bu nedenle bir metni, müzik notalarını ya da cebir teoremini okuyabilmekteyiz. Aynı şekilde bir resim, yontu ya da mimari örneği de okuyabiliyoruz. İşte bu okunabilirliktir iletiyi, açık ya da örtük önerebilmeyi ve bunlara en soyutundan en duygusalına uzanan türlü karşılıklar alabilmeyi olanaklı kılan. Yukarıda altını çizdiğimiz, en genelde dilin 'uylaşımsal' yanına Aristoteles de çok önceden dikkatleri şöyle çekmişti: " 'uylaşımsal olarak' dedik (*tò dè katà sunthéken*), çünkü adların (*ónoma*) hiçbiri doğal değil, ad oluşları simge olmakladır." Aristoteles, **Yorum Üzerine** [*Peri Hermeneias; De Interpretatione*], çev. Saffet Babür (Ankara: İmge Kitabevi Yay., 1996): 2. Bunlar düşünüldüğünde, tonal ya da atonal olsun müzik dilinin ölçütlerinin de yapay ama tarihsel olarak uylaşılmış işaretler üzerine kurulu olduğu rahatlıkla öne sürülebilir.

12 Müziğin özgürleştirici gücü konusunda Adornonunkine benzer görüşlere sahip görünen Slavoj iek şöyle demekte: "Schopenhauer müziğin bizleri 'kendinde-şey' [*Ding-an-sich*] ile ilişkiye geçirdiğini öne sürmüştü. Müzik sözcüklerin yalnızca simgeleyebildiği yaşam tözünü doğrudan verir. Bu nedenledir ki müzik anlamlandırmalar üstünden dolaşacağına kestirmeden giderek, özneyi varlığının gerçekliğinde 'yakalar.' Müzikte göremeyeceğimizi, akan *Vorstellungen*'ler (sunular, fikirler) altında titreşen yaşam gücünü duyarız." " 'I Hear You with My Eyes'; or, The Invisible Master," **Gaze and Voice as Love Objects**, ed. by Renata Salecl and Slavoj iek (Durham and London: Duke Univ. Press, 1996): 94.

yapıtı imzası altında, kendi mülkiyetinde –şu bildik kentsoylu mülkiyet anlayışı– tutma çabası boşunadır. Zaten yapıt üretim sürecinde bile alıp başını gitmekte, sanatçıyı da beraberinde sürüklemekte, bu arada dönüştürmektedir. Artık bu süreçte yaratan kim, yaratılan hangisi? Çağdaş pazar uygarlığına uyar kurnazlık gereği şu boşboğaz bir 'yaratıcı dehâ' teranesinden başka ortada ne kaldı gerçekte? Bu noktada taşıdığı öneme karşın, Steiner'in önemle vurguladığı 'yaratı/yaratıcı' (*creation/creator*) ile 'icad/mucid' (*invention/inventor*) ayrımı üzerinde şimdilik durmayacağım; ama bir tek ipucu vereyim başkalarının bestelerinden kırpıp yeni teknolojik donanımları da işe koşarak, ama bağımsız düşünce gücünü seferber etmekten kaçınan tembellerle ilgili olarak: 'icad' sözcüğünün bir de nerdeyse gözboyayıcılık anlamı taşıyan olumsuz çağrışımı vardır dilimizde: "Şimdi de bu icad oldu!" ya da "Ne icadlar!" gibi.

Ama yetkin bir müzik teorisine gidecek yolu açmaya heveslenildiğinde, müzik deneyimine salt sanatçı (besteci, icracı) tarafından değil de, bir de alımlayan, izleyen, dinleyen tarafından bakmak gerek. Sözünü ettiğimiz engelleyici tüm engeller akılda tutulduğunda, bugün ciddi bir müzik parçasının (ya da sanatın herhangi bir dalındaki bir işin) izleyenle diyaloğa girebilmesi için alımlayan kişinin ciddi bir enerji harcaması gerekiyor. Oysa müzik geçmişte kendine ayrılmış özel bir alan ve zaman aralığının tutsağı olmadığından, cemaat üyeleri için böyle bir çaba söz konusu değildi. İlle de müziğin şifresini çözmek gibi bir derdi de yoktu kimsenin.

Elimizdeki sosyolojik kavramlar ve felsefe kategorileri yardımıyla günümüze özgü estetik deneyimi çözümlemeye kalkıştığımızda şunlar söylenebilir: ciddi yapılmış bir müziği yaşayarak anlamak kavramlarla anlamaktan farklı bir şeydir ama bu tür estetik deneyim yoluyla anlamanın da kendi mantığı (Adorno'nun deyişiyle, *Logizität*) vardır. Dinleyici konumundan bakıldığında burada önemli olan, us ile duygunun, anlama (*Verstand*) ile duyumun (*Sinnlichkeit*) iç içe ve düşgücünün bağrında (*Phantasie*) işliyor olmaları ki, bu da kısmen mantıksal kısmen de duyumsal bir süreç.

Bir müzik yapıtını kavramların diline çevirirsek o müziği hiç bir zaman yukarıdaki estetik anlamda anlayamayız hiç kuşkusuz. Bu özel anlama deneyimi ancak yapıtla yüz yüze kalıp onun çekim gücüne kapıldığımızda, özne ve istenci korumaya dönük savunma kalkanımız yıkılıp da, sanat eserinin iç devinim ve salınımına deyim yerindeyse akortlandığımızda yaşanabilir. Çağdaş dünya ve Türkiye'de hedonizmden uzak böyle bir deneyimi yaşamanın önünde dikilen ciddi öznel ve nesnel engellere yukarıda değindim. Şu satırların yazıldığı anda, sözgelimi bir konser salonunda değil, Türkiye'de müziği bir ölçüde tartışmaya dönük, dolayısıyla kavramlarla yol alması gereken bir durum konusu. Bir başka deyişle, müzik notaları değil şu anda havada uçuşan. Ben de yeteneğim ölçüsünde berrak kılmaya çalıştığım kavramlarla müzik üzerine bir söylemi doğrusuyla yanlışıyla okurun eleştirel görüşüne sunuyorum yalnızca.

Bitireyim artık: bütün bu söylenenler düşüncede az çok sistematik dolaşırken günümüz müzik dünyasının 'istatistik ortalaması'ndan bir çok örnek anımsandığında, sonunda çağdaş bir kompozitör'ün yazdıkları[13] ister istemez soruya dönüşüyor insanın zihninde: icra edilen müzik oynak hava moleküllerinin yoğrulmasıyla ortaya çıkan bir tür yontu ise, bunlar ne? besteci çoğu zaman bihaber müzisyenlerin de yardımıyla her şeyden bîhaber hava molekülleri üzerinde istencini zorla uygulayan kişiyse, bunlar kim?

---

13 Frank Zappa (with Peter Occhiogrosso), **The Real Frank Zappa Book** (London: Pan Books, 1989): 161-162.

Türkiye'de bir dans sosyolojisi için peşrev*

Sosyolojik-antropolojik çalışmalardan öğrenilen ve yöntem kitaplarına bile giren, ayrıntıda ama önemli bir konu vardır: kendi uğraş alanınıza, meslek çevrenize, giderek de kültürel çevrenize yabancı ve dışarıdan bakan biri, çeşitli 'nesnel' nedenlerle sorgulamasız kabul edegeldiğiniz dolayısıyla da süreç içinde körleştiğiniz görüngü ve olgulara yeni bir ışık tutabilir. Tüm önyargıları, parçacılığı ve eksikliğine rağmen, yerine göre bu yabancının görüş, değerlendirme ve yargılamaları, bilmeden kabullenme tembelliği içine düştüğümüz işleyişleri, dahası, kanıksadığımız benlik kurgumuzu yeniden düşünmeye itebilir bizleri.

Bu yazıda, ileriye dönük birkaç işaret dışında konunun hakkını veren bir 'dans sosyolojisi' yapabileceğimi sanmıyorum. Geleceğin olası araştırmacılarının dikkatini bazı noktalara çek-

(*) Yazı ilk biçimiyle Beşinci ODTÜ Uluslararası Çağdaş Dans Günleri'nde (13-14-15 Mart 2003) konuşma olarak sunulmuş olup sonradan Maltepe Üniversitesi İletişim Fakültesince düzenlenen 'Dans Günleri' (26-28 Nisan 2006) etkinliği kapsamında verilecek seminer için yeniden düzenlenmiş, ardından işlenerek sırasıyla **Baykuş**, No. 1 (Ocak-Nisan 2008)de ve Méthodos: der. Dilek Hattatoğlu ve Gökçen Ertuğrul (İstanbul: E Yayınları, 2009) başlıklı derlemede yayımlanmış, bu seçki için son bir kez daha gözden geçirilerek düzeltmeler yapılmıştır.

mek yararlı olacak gene de. Türkiye'de 'devlet' ya da 'özel' güdümlü dans pratiğinin sergilediği farklılıklar akılda tutularak, bu pratiğin biçimlenişini belirleyen, deyim yerindeyse 'felsefeler,' bu işleyişe özgü iç iktidar ilişkileri vb. henüz odaklı bir sosyolojik inceleme konusuna dönüştürülmüş değil. Dans söz konusu olduğunda tüm bu anlatılanların yerleştirilip anlamlandırılması için aynı konunun toplumsal-ekonomik-kültürel ve siyasi boyutlarına da yakından bakılması gereği apaçık ortada.

Yetişme ve çalışma koşulları düşünüldüğünde de dansçıların bir 'alt-kültür' oluşturması çok doğal; ama örneğin Türkiye'de genelde devlet konservatuarı öğrencileri, özelde de devlet balesindeki dansçıların çalışmadan arta kalan zamanlarda bile neden dış-çevreler karşısında belirgin bir kapalılık sergilediklerinin yapısal-kültürel bir çözümlemesi yapılmış değil. Bu nedenle, bu belirgin içe-dönüklüğü açıklamaya dönük ama kısmî doğruluk taşısa da bütünlükten uzak gözlemlerle yetiniyorum şimdilik. Bu ise dans alt-kültürünün yalnızca bir cephesi. Belki de dansçıların 'boşzaman'ını (*die Freizeit*) esas belirleyen bir başka etken de günbegün pratik çalışmanın, provanın ağır baskısı altında bedenin aşırı yüklendiği çalışma ortamıdır. Ne sosyolojik bir araştırmanın ne de kültürel bir değerlendirmenin bedencanı (*bodysoul*) yakından ilgilendiren bu gerçeği göz ardı edemeyeceği apaçık ortada. Öylesine çerçeveli katı bir ortamı niteleyen yüklü çalışma programları göz önünde tutulduğunda acaba hem dans alanında hem de ötesinde örneğin okuma ve düşünme etkinliğine ne kadar zaman ayırabilmektedir dansçılar acaba diye sormak geçiyor insanın içinden doğal olarak. Bu gibi birbiriyle yakından ilintili bir çok soru usumuza vurmakla birlikte, konumuzun ileride mutlaka ele alınıp irdelenmesi gerektiğini düşündüğüm bu 'toplumsal-kültürel' boyutunu şimdilik hatırlatmakla yetinelim. Gene de 'sanat sosyolojisi' olarak bilinen alanın sürekli başağrısı bazı meseleleri dans alanı için 'sorunlaştırmaya' çalışırsak acaba nereye varırız? Yazıda sürdürülecek tartışmanın yalnızca bir başlangıç, olumlu bir kışkırtma olduğunu belirtmek gerekir.

Konu dans olunca günümüzde pek bir popüler 'beden' soru-

suyla doğrudan yüz yüze geliriz kaçınılmaz olarak. Böyle olduğunda sosyologun da konumu ister istemez günümüzde gittikçe beden konusuna eğilen bir disiplinden gelen dans alanı-dışından bir 'yabancı'nınkidir. Esas önemlisi ise şu beklenti: yazıda ihtiyatla ve sınırlı açılacak noktaların, her türden dans alanı 'çalışanlar'ı arasında bir ölçüde yankı bulması; 'yabancı'nın dışarıdan bakışıyla konuşlandırılan soruların onların gözünde bir geçerliği varsa eğer, aynı sorulara ve yabancı tarafından düşünülmemiş başkalarına yanıt getirmek ya da en azından aramak çabası içine bizzat kendilerinin girmeleri. Ama yalnızca bundan ibaret değil gerçekleştirmek istediğim.

Müdahalemin bir başka amacı daha var ki o da şu: özellikle Avrupa-merkezci sanat anlayışının hegemonyasını sürdürdüğü yerleşik klâsik ve çağdaş bale ile başka modern dans alanlarında yoğrulagelen pratiğin ve dansçı 'kimliği'nin, çoğu kez görmezlikten gelme yoluyla dıştalanan, günümüzdeki moda bir sözcükle, 'öteki' dans anlayışlarıyla yüzleşerek kendi kimliğini yeniden düşünmeye zorlanması (bilerek 'başlaması' demiyorum). Geçmişte özellikle müzik ve dans alanında bu yönde girişimler olduğu gerçeğini göz ardı etmiyorum; ama hâlâ yolun başında gibiyiz. Üstelik parçası olduğumuz Batı dünyasında bile, 'öteki'yle karşılaşmanın her zaman hazmedilemediğini, müzikte sınırlı ölçüde gelişir görünen *symbiosis*'in dans alanında öyle pek de kolay oluşmadığını öne sürmek mümkün. Bunun en iyi örneklerinden biri de aşağıda değineceğimiz Hindistan'a özgü bambaşka yaşam görüşleri ve deneyimlerinden çıkan ama öyle olduğu kadar şaşırtıcı zarafetteki müzik ve dans sanatlarıdır.

En basit organizmadan başlayarak canlıların cisim/beden olarak hareketleri ile doğadaki seslerin iç içeliği kendiliğinden bir 'öykünme'ye (*mimesis, Nachahmung*) hemen yol açmaz. Ne zaman ki çok yönlü erek ve araçların saptandığı toplumsal-tarihsel süreçler yani insanın dildünyası içinde bu gerçekliğin kendisi yer tutar, işte o zaman gerçek anlamda bir 'öykünme'den söz edilebilir. Nitel bir sıçrama oluşturan uzun ve karmaşık bir süreç sonundadır ki, bildik her tür müzik ve dansı niteleyen 'öykünme' göçerlerde av, yerleşiklerde ekme-

biçme gibi 'çalışma'dan ya da 'çalışma'nın değişik türlerindeki ritimlere uyarlı uzuv, beden hareketleri ve seslerden kaynaklanır. Bu gelişmenin başlarda henüz adına müzik ya da dans denilen ayrışmış toplum pratiğine özgü nitelik taşıdığı pek söylenemez. Bildiğimiz kadarıyla, salt insan cinsini (*genus*) niteleyen şu gerçek yani çıkarılan sesler üzerindeki toplumsal 'uylaşım'la gelişen doğal ağız ve beden dillerinin farklı yörüngelerde insan varoluşunu sarmalayışları, değişik 'çalışma' süreçlerinin (av, ekme-biçme vb.) getirdiği "ritim" hissiyle yakından ilişkilidir.[1] Bir önceki aşama üzerinde yükselen bu ikinci ve nitelik olarak farklı işleyişin çok uzun bir tarih süreci oluşturan ileri ve daha gelişmiş aşamalarında 'öykünme'nin başlardaki çalışma süreçlerine dolaysız bağlılıktan koparak kendilerine özgü soyut nitelik ve kalıplar, biçimler kazandığına tanık oluyoruz.[2] Bu arada hatırlayalım, antik çağda vezine vurulmuş sözcüklerin, yani şiirin de beden hareketleri ve dansla birlikte terennüm edildiği bilinmektedir.[3] Bunun yanında bilmemizde yarar olan bir başka konu da o zamanlar sahnelenen oyunların, sahnede yer alan koro ve dansların nasıl bir mekânda yer alacağı, izleyici tarafından nasıl temaşa edileceği sorusunun bugünün tersine asla ön planda yer almadığıdır. Örneğin bir Aristoteles'in gözünde temâşâ (*opsis*) izleyicilerin duygularını ne denli etkilerse etkilesin, sahnelenen eserin (sözgelimi tragedyanın) gücü ya-

---

1 Ama bunun salt duyumsamaya indirgenemeyeceği, öncelikle müzikte 'tinsel' etkinin 'hissiyat' üzerinde esas belirleyici olduğu gerçeği, derin bir müzik bilgisine sahip Jean-Jacques Rousseau tarafından inandırıcı bir biçimde tartışılmıştır. Bkz. **Melodi ve Müziksel Taklit ile İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme**, çev. Ömer Albayrak, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2007: "Bölüm XV: En canlı duyumlarımızın genellikle tinsel etkilerle harekete geçtikleri üstüne", ss. 69-71. [aslı: *Essai sur l'origine des Langues, où il est parlé de la Mélodie,et de l'Imitation musicale* (1781): « Chapitre XV: Que nos plus vives sensations agissent souvent par des impressions morales»]

2 Georg Lukács, **Die Eigenart des Æsthetischen, II. Halbband** (Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag, 1981[1963]): 304ff. [Türkçesinde.: **Estetik, III**, çev. Ahmet Cemal, (İstanbul: Payel Yayınları, 1988): 91-3.]

3 Halikarnas Balıkçısı'nın (Cevat Şakir) deyişiyle: "Grek vezni miktar üzerine müessestir. Yâni uzun ve kısa hecelerin, muayyen bâzı tertiplerde dizilişinden ibarettir. Bir mısra, başka başka türlü gruplandırılmış kısa ve uzun hecelerden mürekkepti. Bu gruplara Povs yani ayak denir (*çünkü şiir ayakla raksedilirdi*)." **Anadolu Tanrıları**, (İstanbul: Yeditepe Yay., 1955): 94. [vurgu benim]

nında en az öneme sahip ögedir. Bu nedenle, günümüzün sabit sahne düzeni, dekor vb. türünden 'soyut mekân' kurgusuna uygun sahneleme anlayışını uzak geçmişi açıklamak için seferber etmenin pek bir anlamı yok. Bunun nedeni de çok açık: birçok kadim kavim gibi Yunanlıların kafasında da İ.Ö. 5. Yüzyıl gibi görece geç bir zamanda bile 'yer' (*tópos*) ve 'hareket'ten bağımsız bir 'mekân' kavrayışı yoktu. Zaten dillerinde de soyut 'mekân' anlamında bir sözcük bulunmuyor. Modern çağa özgü saplantılarımızla ille de eski Yunanda 'mekân' arayacaksak, bunun ancak cisim ve bedenlerin 'hareket'ince yaratılan düşsel, "hodolojik" (Yunanca izlenen yol, patika vb. anlamına gelen '*hodos*' sözcüğünden) bir mekân olduğu söylenebilir.[4] Burada örneğin dans eden bir insan bedeninin, yer neresi olursa olsun, bir oyun ya da gösteri nerede sahnelenirse sahnelensin, konuya uygun bir düşsel yeri izleyicilerin toplu imgeleminde yarattığını, izleyenlerin imgelemini etkin olmaya kışkırttığını düşünebiliriz.

Gelelim biz asıl cemaat *ethos*'unun yani alışkanlık ve törelerinin göçmekte olduğu, artık 'birey'leşilen, üstelik bu bireyleşmenin de 'sürü'de kalmayla gelen bir edilgenleşmeyle birlikte gittiği günümüze (örneğin, bir gösterinin edilgen alımlayıcıları olan izleyenler); özellikle de ülkemizde en genel hatlarıyla dans sanatının panoramasına.

Günümüz Türkiyesi'nde hem klâsik balenin hem de bir bakıma ondan etkilenirken koparak 'beyaz' (=klâsik) baleye özgü dar kalıplar dışına çıkan 'çağdaş' ve 'modern' dans türlerinin bir yerlere geldiğini teslim etmeliyiz. Dansçılarımızın dışarıda kazandığı başarılar bunun açık göstergeleri arasında. Bu ilerlemeyi son onyıllarda diğer alanlarda da sayısı artan başarılarla birlikte düşünmemiz gerekiyor. Gene de başarı güdüsünün sanatçı ve sanat için bir de bedeli var gibi – ki buna birazdan geleceğiz.

---

4 Ayrıntılar için bkz. H. Ünal Nalbantoğlu, "Nedir 'Mekân'Dedikleri?" "Zaman-Mekân": **III. Disiplinlerarası Mimarlık ve Felsefe Sempozyumu, 18-19 Kasım 2005, İTÜ Taşkışla Kampusu**, yay. haz. Ayşe Şentürer, Şafak Ural, Funda Uz Sönmez (İstanbul: Yapı-Endüstri Merkezi Yay., 2008): 90. Bazı değişikliklerle söz konusu yazıya seçkinin bu cildinde de yer verilmiştir.

Tüm bu olumlu gelişmeler yanında, özellikle klâsik bale dışı dans türleri son zamanlarda salt devlet güdümü ve denetiminde ve devletin 'kültür aygıtları'ndan biri olarak işleyen "Devlet Opera ve Balesi" dışına taşarak başka kamusal ve özel kuruluşlar yoluyla da serpilmeye başladı. Bu gelişmenin bir cephesi de dansa ilgi duyanların yalnızca 'profesyonel' dansçı yetiştirmek işlevi gören "Devlet Konservatuarı" bünyesindeki öğrencilerle sınırlanmayışı, başka disiplinlerde eğitimini sürdüren öğrenciler arasında bile 'amatör' ruhla ama şevkle dans yapanların sayısının giderek artıyor olması.

'Amatör' ruhu hiç de yabana atmamak gerekir. Hele 'profesyonellik' olgusunun giderek yaşamın başka alanlarını dıştalayarak günümüz 'kitle toplumu' bireyinin bedencanını bir tür yoksunluk, mahrumiyet içine ittiği düşünüldüğünde. Şimdilerde 'kültür'ün giderek 'devlet-ulus' –bilerek 'ulus-devlet' demiyorum– tekelinden çıkarken, sözcüğün anlamını yavanlaştıracak denli kültürcüklere bölünüyor olması önceden akla gelmeyen yeni tehlikeleri de beraberinde getiriyor. Yalnızca dans camiasını değil, genelde hepimizi kendi dar çalışma alanında at gözlükleri takmış uzmanlıklara iten bir işleyiş söz konusu burada. Bu da bizleri aynı daracık alanlarda sıkışıp tutsak kalmaya, varlığından haberdar olsak bile her birimizi zenginleştireceği kuşkusuz başka yaşam alan ve düzeylerine kayıtsız kalmaya zorluyor. İşinin ehli olmanın, sürdürdüğü uğraşta mükemmelliği aramanın önemini yadsıdığım sanılmasın. Tam tersine!

Altı çizilmesi gereken esas tehlike, günümüzde yeni teknolojiler nedeniyle ivmesi hızlanan pazar işleyişi ve metalar dolaşımının bir 'kültür endüstrisi' ve 'kültür ticareti'ne de yol açmış olması. Dans alanının da tıpkı bir endüstri ve ticaret gibi işlemeye başlamasının ciddi doğurguları, bu sanat alanına çıkardığı ciddi bir fatura vardır. Demem şu ki, bugün artık tüm öteki seri üretim mallarında görüldüğü gibi, ağırlıkla Batı'dan ithal tekdüze fikirler, imaj kalıpları, dans figürleriyle yüz yüzeyiz. Dansın sancılı da olsa giderek 'devlet-ulus' tekelinden çıkıyor olması, sanılanın tersine, dans sanatını bir boyunduruktan

kurtararak özgürleştirir gibi görünürken pekâlâ bir başka sultanın altına sokuyor olabilir.

Sakın bu saptamadan zaman içinde belirli tarihsel süreçlerde dans alanında oluşmuş temel standartların öğrenilmesine karşı çıktığım sonucu çıkarılmasın. İşaret etmek istediğim asıl tehlike, bir 'sanat' olduğu ısrarla vurgulanan 'dans' gibi yaşam etkinliklerinin de kimse farkında olmadan zanaatsı bir üretim olmaktan nerdeyse çıkarak, seri imâlât düzende olduğu gibi tıpkı birer 'endüstri' ve 'iş' alanı olarak görülmeye başlanması. Devletin kısıtlı kaynakları (bütçe, ödenek vb.) nedeniyle, devlet kuruluşlarının bile başlarda masum bir girişim sayılabilecek, paralı 'hâmi' (*sponsor*) aramak zorunda kalıyor oluşu bu yeni durumun yalnızca bir yönü.

Bu gözlemimiz dans türlerine ilişkin yeni gelişmelerde Avrupa ile Amerika arasında fark bulunduğu gerçeğini de göz ardı ediyor değil. En azından klâsik bale ve çağdaş dans sanatlarındaki eğitim model ve izlekleri düşünüldüğünde, böyle bir farktan söz edilebilir elbette. Hiç kuşkusuz Avrupa'da bile hâmilerle dansçılar ve dans kumpanyaları arasında sıklıkla beliren gerilim ve hatta çatışmalardan burada söz etmemiz mümkün. (örneğin cömert ruhlu hâmi Harry Kessler'in kız kardeşine belirttiği üzere, aslında çok sevdiği Sergey Pavlovitch Diaghilev ve onun *Ballets Russes*'u ile kendisi arasında kısmen Vaslav Fomich Nijinsky olayı nedeniyle ortaya çıkan gerilimi «*petites causes grandes emotions*» olarak niteleyişi[5]) Esas tedirginlik verici gelişme ise yukarıda değindiğimiz imalât sanayiine özgü şablon ve dizgelerin salt 'mecaz' olarak ödünç alınmasıyla yetinilmeyip, dansçı 'bedencan'ının da (*bodysoul*) bir 'makine' gibi algılanarak çalıştırılması; daha da vahimi, bizzat dansçının kendisinin bu yeni durumu kanıksayarak bedeninin 'makine'ye dönüşmesini hiç sorgulamasız kabulleniyor oluşu. İşverenler ve çalıştıranlar gözünde bilinçli ya da bilinçsizce birer 'insan kaynağı' olarak düşünülmeleri bir yana, dansçıların kendileri de şu hiç de masum olmayan "dans eden makine" (*the ma-*

5 Bkz. Laird McLeod Easton, **The Red Count: The Life and Times of Harry Kessler** (Berkeley: University of California Press, 2002): 208.

chine that dances) sözcüğünü tartışmaksızın, sözgelimi bir özel dans kumpanyasında çalışıyorlarsa, 'kültür pazarı'ndaki işleyişin (en başta da 'gişe' hasılatı) zoruyla benimsenen denetimlere boyun eğmeye, giderek de kendi bedencanlarını sanki kendi dışlarında bir 'nesne,' kendilerini de bir tür 'insan malzeme' olarak görmeye başlarlar. Bir başka deyişle, 'kendi' bedencanlarına yabancılaşarak onları kuşatan koşulları, nesnel durumu bilmeden kanıksar, dahası içselleştirirler. İşte yazının başında sözü edilen körleşmeye dışarıdan bakmanın yararı tam da bu noktada ortaya çıkar.

Buraya kadarki tartışmadan anlaşılabileceği gibi, günümüzün dans alanında 'mükemmellik' arayışının altında yatan sorunun esas kaynağı şu soru aracılığıyla aranmalıdır: dans alanına saygınlık kazandıran tüm bu mükemmellik çabalarında, artık tam da çağdaş endüstriyel dünyaya özgü ve çoğu kez bu mükemmelliğin faturasını bizzat dansçıya ödeten –örneğin, dansçıların çok sık maruz kaldığı 'iş' (!) kazaları– bir sorgulama yokluğu ya da eksikliğinden ve bunun nedenlerinden söz etmek gerekmiyor mu? İnsan türüne özgü duyguların aynı zamanda bedensel olduğunun en güzel ifadesi ve açık ispatı olan dans alanında bile bedenin bir 'nesne'ye dönüştürülmesi bir yana, bir 'makine' gibi de düşünülmesi sakın bu durumun önde gelen nedenlerinden olmasın?[6]

Bugün artık kanıksanmış bu gelişmenin erken örneklerini 1920'ler Almanyası'ndan getirebiliriz. Örneğin Mary Wigman

---

6 Şimdilerde had safhaya gelen 'nesneleştirme'nin beden ve can sağlığı için olumsuz sonuçlarını genel planda tartıştığı, "Bedensel Deneyim ve Nesneleştirmenin Sınırları" diye çevirebileceğimiz aynı yazıda Gadamer'in yaptığı saptamaların konumuz olan dans için büyük önem taşıdığı kanısındayım. Bkz. Hans-Georg Gadamer, »Leiberfahrung und Objektivierbarkeit«, **Über die Verborgenheit der Gesundheit: Aufsätze und Vorträge** (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1993): 95-110. [İng.: "Bodily Experience and the Limits of Objectification," **The Enigma of Health: The Art of Healing in a Scientific Age**, tr. by Jason Geiger ve Nicholas Walker (London: Polity Press, 1996): 70-82.] Bu önemli yazıdaki tartışmadan çıkan bir başka saptama daha vardır ki, insan bedenini salt 'nesne'ye indirgeyen çoğu tıp uzmanının yanlış ve kaba sanısı tersine, aynı anda 'can'ı sağaltmaya çalışmadan salt bedeni sağaltmaya çabalamak sonuç vermez. Bu saptama özellikle dansla ilgili herkesin üzerine ciddiyetle eğilmesi gereken bir konu.

1927'de çıkmış bir yazısında[7] jimnastiğin ne dans ne de spor olmamakla birlikte her ikisinden de ögeler taşıdığını ve maksimum performansı hedeflemesi gereken bir 'beden kültürü'nün Almanlarca geliştirilmesinde vazgeçilmez 'ruhsal' (*geistige*?) bir ortak payda oluşturduğunu öne sürüyor. Ama bir dansçı olarak şunu söylemesi ilginç: "Beden ancak bir alet olduğunda dans jimnastikten ayrılmaya başlar. Ne zaman ki psikolojik ifade açık seçik bir biçimsel dil yönünde incelir, o zaman danstan söz edilebilir." Marielouise Fleisser de bir 'modern tip' olarak atletleri, genelde de şimdiki sporcu ruhunun 'kitle toplumu'nda çağdaş sanatla ilişkisini kopararak uzaklaşmasını ele alan kısa bir yazısında (1929) şöyle demektedir: "Bir deyişle, atletin farklı boyuta sahip bir varlık olarak geçici bir kimyasal bileşkeye girdiğini söyleyebiliriz. Bu bileşim tıpkı bir çubuğun çektiği yıldırım gibi, formunun zirvesinde işleyen bir bedence gerçekleştirilebilir...Atletlerin işi bedenlerindeki enerji vasıtasıyla mümkün olduğunca şerareye benzemektir. Kendini şerareye çekmek, bunun için gereken gerilimi toplamak, modern insan tipine özgü sinir gücünü oluşturan [tek] tutkudur."[8]

Düşüncede kartezyen parterlerde koşturmayla gelen, en azından pekişen soyut 'zaman' ve 'mekân' anlayışıyla donatılı ve ivmesi hep artan teknolojik buluş ve gereçlerle bezeli modern dünyaya özgü düşünce tarzı burada da kendini dışa vurur. Aynı hazır şablonlu akıştan dans da payını almaktadır. Yukarıda sözü edilen dönemde modern dünyada 'seyahat' ve 'dans'ın ne anlama geldiğinin hem varoluşsal hem de felsefi bir tartışmasının yer aldığı enfes bir yazısında Siegfried Kracauer bu yönde çok ilginç saptamalarda bulunmuştu.[9]

---

7 Mary Wigman, »Tanz und Gymnastik«, *Der Tanz*, No.2, Nov. 1927, pp. 6-7; [İng. "Dance and Gymnastics, **The Weimar Republic Sourcebook**, ed. by Anton Kaes, Martin Jay, Edward Dimendberg, Berkeley: University of California Press, 1994, pp. 685-6.]

8 Marielouise Fleisser, »Sportgeist und Zeitkunst. Essay über den modernen Menschentyp«, *Germania*, September 12, 1929. [İngilizce çevirisi için gene bkz. **The Weimar Republic Sourcebook**, pp. 688-9.]

9 Siegfried Kracauer, »Die Reise und der Tanz«, **Das Ornament der Masse**: *Es-*

Dansçıyı, tıpkı bir makine gibi geometrik, üstelik bir deri bir kemik görmenin ise şimdilerde aşırı ve zararlı ölçüde yaygınlaştığını, hatta derinleştiğini söyleyebiliriz. Günümüzde varılan noktada, 'dans eden makine' ile saatte bilmem kaç kilometre hızla karşı sahaya servis topu atan günümüzün '*killer instinct*'li tenisçileri arasında, giderek de mükemmel aerodinamiğiyle çok versatil uçan bir savaş/ölüm makinesi arasında bir benzetme kurmak gayet mümkün.

Bu benzetme doğruysa eğer, o zaman 'dans' pratiğinin 'sanat' olması nerede kaldı? Tüm türleriyle özellikle profesyonel dans eğitimi ve icrasını hız ve verimliliğe dayalı (gene şu kapitalist üretim modeli) öteki insan faaliyetlerinden ayıran nedir bu yeni durumda? Eğer dansı hâlâ bir 'sanat' olarak düşünmeyi sürdürmek istiyorsak bu soru kolayca geçiştirilemez; en başta da dans alanıyla uzaktan yakından ilgili herkesin bu soruyu kolayca kulak ardı edemeyeceğini düşünürüm.

Dansçı bedenini 'nesneleştirerek,' onları birer iş aleti, teçhizat ya da "dans eden makine" olarak görmek yerine, onları 'sanat'ın bir türünde çalışan, didinen ve 'emek-gücü' demeye alıştığımız yetiler, dinamikler, kapasiteler yumağı, yani yaşayan birer 'bedencan' *bütünlüğü* olarak da düşünmemiz mümkündür. Bunu ciddi olarak düşündüğümüzde de zaten kişinin bedencanının da kendi bütünlüğünü unutmadığını teslim etmemiz gerekir. Bugün bile en azından içgüdülerimiz gündelik yaşam faaliyetlerimizde bedenimiz ile canımız arasında katı bir çizgi çekmeye izin vermemektedir. Ayrıca, yukarıdaki örneklerde sarf edilen sözcük ve mecazlara yakın bakıldığında da onların bütün zamanlar ve başka dünyalar/kültürler için pek de genelgeçer olmadıkları görülür. 'Doğu' diye kurgulanan yerlerdeki tıp pratiklerinin öğrenilmesiyle de daha iyi farkına varılmaktadır ki, bir çok araz ve hastalık 'psikosomatik'tir. Bunu balerinlerin maruz kaldığı ve önünde sonunda modern toplumda bedene ilişkin egemen yanılsama ve onu güden kültür ve dans

---

says, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1967 [1963], pp. 40-49; [İng.: "Travel and Dance," **The Mass Ornament: Weimar Essays**, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1995, pp. 65-73.]

pazarı ideolojilerinin bireylerde yol açtığı "*anorexia nervosa*"[10] gibi bozukluklar yoluyla tersinden yaklaşarak da kolayca örnekleyebiliriz.

Önce bir soruya yanıt getirmeye çalışalım: Buradaki makine mecazı bir insanın bedeniyle ilgili olduğuna göre, bıraktık bu bedenin devinim içindeyken estetik olarak dışarıya nasıl göründüğünü, en temelde gücünün kaynaklarına bir göz atmamız gerekir. Estetik görünüş de sonunda bedenin beslenmesiyle mümkünse, diyelim ki makine mecazı üzerinden gittik, bu makinenin 'akaryakıtı' nasıl olmalıdır? Bu 'nasıl olmalı' sorusu bizleri kaçınılmaz olarak şimdilerde yeni bir endüstriye dönüşmüş bulunan bu alanda dansçılarımızın nasıl beslendiği sorusuyla yüz yüze bırakıyor.

Mademki beslenmeden söz ediyoruz, özellikle Amerika'da aşırı uçta ama kökenleri Avrupa'daki egemen anlayışlarda aranması gereken –ne de olsa Amerika hızlandırılmış Avrupa'dır– '*streamlined*' *anorexic* görünüşe neden önem verildiği, *anorexic* görünüşün dansçı sağlığı üzerindeki etkileri (kilo) ve kültürel göreceliği (Nijinsky, Ida Rubinstein, G. Balanchine örnekleri akla gelsin) ve bunların dans eğitim ve gösterilerinin ticarileşmesiyle yakın ilişkisi düşünülmek zorunda. Nitekim, bu durumu irdeleyen çeşitli çalışmalar da var.[11] Sorun aslında 'yüksek sanat' dallarını da deyim yerindeyse 'benzeten' şimdiki 'tümyönetim' toplumunun kültür endüstrisine özgü ideolojinin klâsik bale ve çağdaş dans alanlarını nasıl kapladığını, nasıl seferber edildiğini anlamaktan geçmektedir. Vsevolod Meyerhold'un 'biyomekanik'indeki makine-beden kültünün, emek sürecindeki beden hareketlerini bilimsel yollarla en üst üretkenlik için

10 Bilindiği gibi, *anorexia nervosa* ruhsal nedenlerle ortaya çıkan bir beslenme bozukluğu. Ağırlıkla gelişmiş 'uygar' denmesine dilin alıştığı ülkelerde görülüyor (uygarlığın göstergelerinden biri de sayılabilir bu!) Özellikle her yaştan kadınlar arasında yaygın. Birazcık kilo atmak üzere diyet yapmakla başlayıp her geçen gün daha az yeme alışkanlığına dönüşen, sonunda da ipin ucu kaçırılarak kendini açlığa terk etmeyle sonuçlanan bir ruhsal bozukluk (hadi yumuşatarak dengesizlik diyelim).

11 Şimdilik şu küçük örnekle yetinelim: Paula T. Kelso, "Behind the Curtain: The Body, Control, and Ballet", a student paper (25 April 2002) [http:www.siue.edu/SOCIOLOGY/Kelso.htm], pp. 5-6.

manipüle eden işletme teorisyeni Frederick Taylor'un düşüncesinden (*Taylorism*) esinlendiğini bu arada unutmayalım.[12]

'Taylorcu'luğu bilir bilmez dans alanına taşıyarak 'makine-beden' anlayışını orada egemen kılanların önceden tahmin edemedikleri bir nokta da kendini bu endüstriyel çark içinde bir tür 'çalışan/işleyen makine' olarak görmek üzere terbiye edilenlerin geçirdikleri iş kazalarıdır. Tıpkı bir parçası kırıldığında makine nasıl işlemezse, burada da diktatörce bir gıda rejimini benimsemeye zorlanan, daha da kötüsü bilinçsizce içselleştiren 20 yaşındaki bir balerinin 70 yaşındaki bir kadının kemik yapısına sahip olması sonucu kemiğinin tıpkı bir makine parçası gibi kırılma olasılığının çok yüksek olması gerçeği[13] karşısında ne diyeceğiz? Bu soru bizleri şu noktaları daha ciddi düşünmeye itiyor: günümüzde dans âleminin bir baş sorunu da aynı 'makine' mecazını dans eylemine taşıyarak dansçıların da mükemmel bir makine gibi işlemeleri yönünde yaratılan yoğun baskı ve bu baskıya yol açan, giderek de yoğunlaştıran toplumsal (iktisadi, kültürel) nedenler. Ama hepsinden önemlisi, bu baskının dansçı bedencanı üzerinde bıraktığı geçici ya da kalıcı yaralar.

Türkiye'de ve dünyada dansçıların beslenmesini güden dış (toplumsal) etkenler ve bunların ağırlığıyla içselleştirilen alışkanlıklar nelerdir? Soruyu biraz daha somut konuşlandırdığımızda Türkiye'de dansçıların görünüşünü bile belirleyen baskın anlayışın Amerika'dakine mi yoksa Avrupa'daki işleyişlerin etkisi altında olduğu ve Türkiye'nin özgül koşullarında ne gibi uyarlamalara uğradığı türünden sorular da önem kazanmaktadır. Bunun için bir yanda Türkiye dışındaki durumun değerlendirilmesi, öte yanda da bir 'pilot' çalışmayla en başta dans camiamızın görüşlerinin alınarak daha kapsamlı ve gerçekten 'disiplinlerarası' bir araştırma için gerekli soruların eldeki teoriler ışığında geliştirilmesi bir zorunluluk olarak belirmekte.[14]

---

12 Peter Wollen, "Fashion/Orientalism/The Body", **New Formations**, V/ I, Spring 1987, p. 32, not 33,.

13 İlk bakışta sanki aşırı görünen bu gerçek örnek ve tartışma bağlamı için bkz. Paula T. Kelso, a.g.y.

14 Türkiye'de yapılan iki çalışmada da balerinlerdeki beslenme bozuklukları ve *anorexia nervosa* hakkında benzer bulguların çıkması çok ilginç. Bkz. Işık Sa-

Unutmamakta sayısız yarar var, şimdiki gidişata egemen ve çoğu dansçının da sorgusuz kabullendiği tüm ölçme, biçme, zamanlamaya rağmen, bizzat dansçının bedeni onun dansta ulaşmaya çabaladığı mükemmeliyetin nereye kadar olduğunu hisseder ve zorlamaların bedenine vereceği zararlar konusunda da dansçıya sessizce uyarıda bulunur. Bu uyarı dinlenmediğinde neler olduğu hakkında yazılmış epey örnek de var el altında. Üstelik bu örnekler yalnızca dans 'piyasası'nın baskısının yol açtığı ve hiç de rastlantı olmayan psikosomatik beslenme bozukluklarıyla da sınırlı değil. Bedenin dirimgücü olmak yanında uzantısı da sayılması gereken 'can' (ruh) düzeyinde de kör bir 'başarı' kaygısı ve hırsının pençesine düşenlerin bir yanda aşırı özgüven ile öte yanda bunalıma girme kutupları arasında bir sarkaç gibi gidip gelmeleri de aynı durumun bir başka yüzü.

Kısacası, günümüz dünyasında hemen her düzeyde egemen beden algısının iki cephesi vardır. Bunlardan birincisi bilinçli ya da bilinçsiz, insan bedeninin kendi bütünlüğü içinde tümel bir 'organizma'[15] olarak, giderek de 'makine' gibi algılanıyor oluşudur.[16] İkincisi ise aynı 'insan-makine'nin sanki dıştan

---

vaşır & Neşe Erol, "Yeme Tutumu Testi: Anoreksiya nervosa belirtileri indeksi" **Psikoloji Dergisi**, 7 [23], 1989, ss. 19-25. Bu bozukluğu ölçmek için geliştirilmiş Lee indeksi ışığında 11-70 yaş aralığındaki 745 kadının yaş kategorilerine bölünmesi sonucu en yüksek çıkan "ortalama" değerler 11-15 yaş grubu için 23.71 ve 16-20 yaş grubunda 23.08 iken bu ortalama balerinlerde 30.75'e tırmanmaktadır. (Zikreden Ece Seda Zabunoğlu, *Predictors of Pathological Eating Attitudes among Turkish University Students*, unpublished M. Sc. Thesis, Ankara: METU-Department of Psychology, January 1999: 36. Ayrıca bkz. Meltem Anafarta, *Pathological Eating Attitudes and its Predictors among Turkish Adolescents: Dancers vs. Non-dancers*, unpublished M. Sc. Thesis, Ankara: METU-Department of Psychology, November 2000).

15 Martin Heidegger, **Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit**, Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1983, para 51a, 312ff. [İng.: **The Fundamental Concepts of Metaphysics: World-Finitude-Solitude**, tr. by W. McNeill and N. Walker, Bloomington: Indiana 1929-30 University Press, 1995, para 51a, 212ff.]

16 Yunanca "*organon*" sözcüğünün 'iş aleti' [alm. *Werkzeug*] anlamında kullanıldığını hatırlayalım. Bkz. Georges Canguilhem, "Machine et organisme," **La Connaissance de la vie**, 2. ed. (Paris: Vrin, 1971): 101-127. [İng. çev.: "Machine and Organism," Jonathan Crary and Sanford Kwinter (eds.) **Incorporations** (New York: Zone, 1982): 45-69.] Canguilhem yazısında organizmayı makine ile karşılaştırmanın yaygın olmasına karşılık, tersi yönde bir karşılaştır-

gelmiş ve 'beden'den ayrı düşünülebilirmiş sanılan bir 'can'la (ruh) donatıldığı yanılsaması. Günümüzde 'beden' dendiğinde tartışma götürmez benimsenen yanılsamalardan birincisi din etkisiyle de Batı geleneğinde yerleşik şu can ile beden, manevi ile maddi arasında çizilen katı hat. İkinci yanılsama ise salt maddeye indirgenerek devinimi nicelik olarak ölçülebilir bir 'malzeme' gibi görülmeye başlanan bedenin anatomik-fizyolojik terimlerle pozitivistçe incelenebilir ve üzerinde oynanabilir bir 'nesne'ye indirgenmiş olması.

Bu demektir ki, günümüzde dansçı performansını son kertede belirleyen nesnel toplumsal koşullar, şu ahı gidip vahı kalmış 'kültür' sözcüğünün kaynağı da olan Stoiklerin "*cultura animi*"sinin, yani canın ekilip biçilmesinin tam karşıtı bir durum sergiler. Bağımsız, özgür bir bedencan işleyişinin gerektirdiği sorgulama olmaksızın, en başta da kendi benliğini sorgulamaksızın hiç bir şey lâyıkıyla yapılamadığı gibi, kişi eğer onu yaşam uğraşı seçmişse dans da lâyıkıyla yapılamaz. Hele profesyonel dansçıları düşünürsek, onların zor bir sürü figürde mükemmelliğe ulaşmak için her gün ne kadar çok çabaladıklarını, sözcüğün tam anlamıyla ne çok ter döktüklerini gözümüz önüne getirecek olursak. İnsanlığa özgü o müthiş kendini bir şeye tümüyle adama kapasitesi düşünüldüğünde –Gadamer'in dediklerini hatırlayalım–, kendini dansa adayanların bedenine içkin tüm yetiler (*dunámeis*) işlemeyegörsün (*ènérgeia*) bir kere, nihai hedefe (*télos*) diyelim ki en mükemmel dans figürüne ulaşmazsa bir dansçı, yaşayan bir varlık olarak da tamamlamış, tam anlamıyla gerçekleştirmiş saymayacaktır kendini. Günümüz için önemi bu konuda da süregiden büyük düşünür Aristoteles yaşamın her alanında 'mükemmel gerçekleşme'yi anla-

---

manın pek yapılmadığına dikkatleri çekmektedir. Öte yandan, hayvanların hareketlerinin otomatik makine/alet hareketleriyle karşılaştırılması ve 'makine-hayvan' nitelemesi kökenlerinde çok daha geriye, Aristoteles'e dek götürülebilir. Örneğin, *Politikon*'da (Kitap I, Böl. ii, sek. 4-7, 1253b33) köleleri ruhu olan [*kaì hó doûlos ktêma ti êmpsukhon*] aletler [*organon*] olarak nitelemesi gösterilebilir. (İng. s. 48-49). Descartes'ın da insanın tüm benliğini olmasa bile bedenini bir makine olarak gördüğünü, mekanik modelinin de '*automata*', yani devinen makineler kavramına dayandığını biliyoruz.

tabilmek için '*èntelékheia*' diye bir sözcük bile türetmişti. Dikkat edilirse, sözcüğün içinde arzulanan nihai hedefi (*télos*) görebiliriz.

Gadamer günümüz için de geçerli olabilecek buradaki temel bağlantıyı şöyle ifade eder:

> "Aristoteles canın (ruhun; *Seele*) bedenin canlı olma niteliğinden (*Lebendigkeit des Leibes*), [yani] *èntelékheia* dediği *Dasein*'ımızın kendinde tam gerçekleşiminden [*in sich selbst erfüllte Dasein unserer selbst*] başka bir şey olmadığından söz ederken belki bugün için de geçerli bir doğruyu söylemiş bulunuyordu."[17]

Sorun tam da burada işte. Mademki beden hem canlı hem de kaçınılmaz olarak çöküşe mahkûm, devinen bir cisimdir, günümüzde genç yaştan beri yetenekli bir dansçıdan beklenen, dansçının kendisinin de içselleştirdiği 'mükemmellik' ne menem bir şeydir?

Bu noktada Antik Çağın beden teknikleriyle günümüzdekiler arasındaki temel farkı bir kez daha vurgulamak gereği ortaya çıkıyor. O zaman da soru, 'beden'in başka tarihsel toplumlar, örneğin Batılıların onca öykündüğü Yunanlıların gözünde gerçekte ne anlama geldiğine dönüşüyor.[18] Özellikle tektanrıcı dinlerde güçlü bir yer tutan 'beden'(*soma*) ile 'can/ruh'(*psuche*) arasındaki katı ayrım ve 'ikililik' örneğin antiklerin dildünyasında böylesine katı bir karşıtlık içinde düşünülmüyordu. İnsan-hayvanın 'cismaniliği' (*corporeity*) Yunanlıların arkaik döneminde asla bu biçimde akla gelmediği gibi, bedeni şimdilerde olduğu gibi bir 'organik birlik' olarak ifade eden bir sözcük de yoktu dağarcıklarında.[19] Beden asla organik bir bütün oluşturmayan gevşek eklemli parçaların bir arada işleyişi olup yaşayan kişinin kendiyle ve başkalarıyla olan ilişkilerini yöne-

17 Bkz. Hans-Georg Gadamer, »Leiberfahrung und Objektivierbarkeit«,: 96. / "Bodily Experience and the Limits of Objectification": 71.]

18 Jean-Pierre Vernant, "Dim Body, Dazzling Body", **Fragments for a History of the Human Body, Part I,** M. Feher, R. Naddaff, N. Tazi (New York: Zone, 1989): 20.

19 Jean-Pierre Vernant, A.g.y. 21.

ten ve Marcel Mauss'un çok sonra 'beden teknikleri' olarak niteleyeceği aynı cismaniliğin toplu kodunu oluşturmaktaydı. Foucault'nun '*souci de soi*' olarak adlandırdığı 'benlik teknolojileri' de işte bu '*biou tekhne*'dir. Eski Yunan'da esas sorun tanrısal ya da ölümlü bir ruhun maddi ve çürüyüp gitmeye mahkûm bir bedene hapsolması değildi. Esas sorun insan bedeninin hiçbir zaman mükemmel olmayacağı gerçeğinde yatıyordu. Faaliyet türü ne olursa olsun, yorulan ve enerjisi tükenmeye yüz tutan bedenin düzenli olarak beslenmesi, dinlenmesi, yitirdiği gücünü yeniden kazanması gerekiyordu.

Vernant'ın da yazdığına bakılırsa, "Antik dönem Yunanlılarının gözünde beden, ne günümüzde bir anatomik çizimde görüldüğü gibi birbirine eklenmiş organlarca oluşturulmuş bir grup morfolojisi ne de bir portrede olduğu gibi tek tek her birimize özgü fizik karakteristiklerin toplubiçimi idi." Bu gerçeği en eski dönemlerdeki terra cotta çanak çömlek üzerindeki insan figürlerinden de görebiliriz.[20] Beden sanki kişinin yaşamını, güzelliğini ve gücünü dışarı vururken onun toplumsal konumunu, onurunu, ahlâkını vb. yansıtan bir arma gibiydi. "*Kalos k'agathos*" sözcüğü de tam anlamıyla fizik güzellikle can (ruh) güzelliğinin ve o zamanlar nasıl anlaşılırsa anlaşılsın kavi bir ahlâkın iç içeliğini, birbirinden ayrılmazlığını ifade etmekteydi.[21] Bu anlamıyla da nerdeyse ulvî bir boyutu vardı – ki bunun günümüz dansı için hâlâ önemli olduğunu sanıyorum.

Dans ile modanın bir şeyler paylaştığı da bir gerçek. Çünkü her ikisi de bir biçimde bedenin dışavuruşuyla ilgili. Buna örnek olarak, modacı Paul Poiret'den bu yana, bir uçta erkeksi, matematiksel, geometrik bir görünüm kazanan ve '*fitness*' ağırlıklı, sportif görünüş ve giyiniş, öteki uçta da Doğu'ya ve ona özgü sanılan 'barbar'lığa atfedilegelmiş çılgın, çok renkli olduğu denli erotik ve çekici bir gösterime her an kayma eğilimini gösterebiliriz. Bunun en bildik ve somut örneği de kuşkusuz ilk kez bir erkek dansçının, Poiret ile de çalışan Nijinsky'nin rol al-

---

20 Bkz. Bruno Snell, **The Discovery of the Mind: The Greek Origins of European Thought** (New York: Harper & Brothers, 1953: 1-42; özellikle 6vd..

21 Jean-Pierre Vernant, A.g.y.: 28-29.

dığı Diaghilev'in *Şehrazat*'ıdır.[22] Bu ikinci eğilim toplumsal ve özellikle pazara özgü güçlerin de ittirmesiyle 'anlık' (*momentary*) olanın öne çıkmasına yol açabiliyor ve hatta bir modacının budalaca deyişiyle, kreasyonu "o anda ne hissediyorsam"a indirgeyecek denli aşırı bir uca varabiliyor.[23] Dahası, sergilenen parlaklık ve çarpıcılık bir '*redemption*', bir arınma (*cleansing*) olarak yorumlanabiliyor da. Elbette bu niteliğiyle ansal arınmayı, *katharsis*i doğurabilecek mükemmel bir performans zihinlerden silinmeyecek '*momentous*' bir olaya dönüşebilir ve tüm '*opsis*'te (*spectacle*) unutulmaz biricik bir an olarak hem dansçı hem de izleyici üzerinde kalıcı bir etki bırakabilir. Öte yandan, 'ansal'lık ötesinde etki bırakmayan uçar kaçar bir göz boyama, bir sahte-etkiden öteye gitmeyebilir de. Dans ile moda arasında kurulabilen yakınlık göz önünde tutulduğunda kimilerinin fazla düşünmeden 'postmodern' diye nitelediği bu durumun aslında çoktandır dans sanatlarında kök saldığı gerçeği ayrıntılı incelemeye değer.

Öte yandan, modern balenin de Avrupa-Asya halk danslarından, bunun da ötesinde Avrupa-dışı yaşam kiplerinin uzun bir dönemde ortaya çıkardığı danslardan bile kaynaklandığını düşünürsek, ne denli soyut figür kalıplarıyla bezense de bunun bir *mimesis*, giderek de bir "*mimesis*in *mimesisi*" olduğunu ve tüm simgeselliğiyle danstaki öykünüşün (bakış, el ve diğer beden uzuvlarının en iyi dengede işleyişi) doğrudan bedencanla ilgili olduğunu unutmamak gerekiyor.

Bu nedenle, Doğu-Batı ayrımının diğer yaşam pratiklerinde olduğu gibi dans alanında da sanıldığı kadar katı olmadığını, geçişsellik de içerdiğini akılda tutmak yararlı olacaktır. Gene de bu geçişselliğin günümüzde yerleşik ve baskın formların hegemonyası altında yassılaştırma ve etüvlemeden geçirildiği-

---

22 Peter Wollen, a.g.y.: 5-33.

23 Moda ile dans arasındaki ilişki tüm önemine rağmen bu yazının sınırları dışına düşmektedir. Gene de şu önemli kaynağa bakılabilir: Roland Barthes, The Fashion System [orij.: *Système de la mode*, 1967] (London: Cape, 1985). Günümüzden bir değerlendirme için ayrıca bkz. Llewellyn Negrin, "A Critical Appraisal of Postmodern Theories of Fashion", Theory, Culture & Society, XVI/3 (1999): 99-118.

ni, bir anlamda taşkınlıklarının nerdeyse küreselleşmiş sıkıcı bir kültürel hegemonyayı tehdit etmeyecek biçimde törpülendiğini, yani havasının alındığını da gözden kaçırmak olmaz. Bir tür yavanlaştırma içeren bu durumu da Batı'da yerleşik güzellik ölçütlerinin ve *mimetik* normların eleştirisiz benimsenmesiyle gelen tehlikeler arasında saymak gerekir. Oysa Batı'daki tarihsel süreçte ortaya çıkan koşullamalarca belirlenen önyargılara kör değneğini bellercesine yapışılmadığı takdirde Batı klâsik müziğine egemen "tonal" sistemin örneğin Hint müziğindeki "modal" yapıya, 'makam'lara üstün olduğu hiçbir geçerli gerekçeye dayandırılamaz. Kaldı ki "tonallik" denen şey de 'Batı' denilen yavanlaşmaya yüz tutmuş dairede bile yalnızca dar bir tarih dilimi için geçerlidir.[24] Doğu'nun da aynı Batı'nın siyasi bedeninden dışlanarak onca Batılı fantezi ve travmaların düşselleştirilmesine uygun ve gene Batıgil kurnaz ve hesapçı bir korkma arzusunun paranoyak kurgular yoluyla yansıtıldığı, nerdeyse bir hiçliğe dönüştürülüşü süregittikçe de gene sözgelimi bir Hint müziği ya da danslarıyla olası hakiki bir söyleşiye, hele gerçek bir aşk ilişkisine asla girilemez. Nitekim sergiledikleri onca iç huzur, dengelilik, zarafet vb.ye rağmen Hindistan'a özgü dans türlerinin formları soyutlanıp estetize edildiğinde bile[25] neden uzakta tutulduğunun ve önemsenmediğinin altında

---

24 Bu konuda Adorno'nun yazdıkları önemli: "Tonalitenin doğal olduğu kanısı yanılsamadan başka bir şey değildir. Tonalite ta baştan beri varolmadı... Tarihsel ilişkileri gizlemeye hizmet eden bu görünüşte doğallık, usdışılığın hep kol gezdiği bir dünya tarafından kuşatılmışken hâlâ usun egemenliğinin sapasağlam ayakta durduğuna inanan kafa yapısına kaçınılmaz olarak gider yapışır. Oysa belki de ait olduğu gerçekliğin düzeni gibi tonalitenin kendisi de geçicidir." Bkz. »Musik und neue Musik«, **Musikalische Schriften I-III [Gesammelte Schriften Band 16]** (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997): 488. [İng.: "Music and New Music", Theodor W. Adorno, **Quasi una Fantasia: Essays on Modern Music**, tr. by Rodney Livingstone, London: Verso, 1992): 263.] Bu noktanın daha kapsamlı bir tartışması için bkz. Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Müzikte Fay Hatları," **21. Yüzyılın Başında Türkiye'de Müzik Sempozyumu, 15-16 Mart 2002** (Ankara: Sevda-Cenap And Vakfı, 2002): 69-81. Yazı değişikliklerle bu seçkide de yer almaktadır.

25 Klâsik Hint danslarının değişik '*genre*'larının müzik makamlarıyla iç içeliğini, kullanılan müzik aletlerini (örneğin, davul türleri), hepsinden de öte bu danslarda *dinginlik içinde* ifade bulan dramatik duygu ögelerinin öne çıkışını, hemen hepsinin değişik şekillerde işletilen çıplak ayakla, göz, kaş ve kafanın

yukarıda değindiğim ideolojik dışlamanın rolü büyüktür. Büyük ölçüde kendi kafatasının mahpusu zihinlerce kurgulanmış, çoğu uydurma bir 'Doğu'ya yüklenerek 'öteki'nin zengin çeşitliliğini nerdeyse yok sayan, bunu başaramayacağı da açık olduğundan bu kez sapkınca konuşlandıran, ama ilginçtir, bu arada Batı'nın öteki benliğini (*alter ego*) de dışa vuran anlayışın dans alanında işleyişi çok farklı değildir. Bu sürecin varacağı son nokta da *Kitsch*'dir.[26] Dans türlerini teorinin gerektirdiği bir mesafeden değerlendiren gözlerin bizleri uyardığı gibi, öteki mallarla temelde aynı mantığı taşıyan, sahte ama kültür pazarında tezgâhlanışıyla orantılı bir 'yüksek sanat' edası taslayan egemen anlayış sürdükçe dansı '*kitsch*' formlardan ayı-

---

değişik açı ve konumlarla oynatılışını göz ardı edemeyiz. Bir festival vesilesiyle yapılan iyi bir değerlendirmede yer alan şu örnekler bile yeterince aydınlatıcıdır: *Mohiniattam* (Kerala bölgesinin kadın dansı, hoppa kadınlarla ilişkili sayıldığı için zaman zaman yasaklanmış); *Manipuri* (bilekte halhal ve ziller yok bu dansta); *Kathak* (müzik ve dansın virtüözlük düzeyine yükselişi; bazılarınca diri ve erkeksi bir zarafetin zirveye çıkarıldığı bir dans; bilek, kaş ve ağzın olağanüstü bir incelikle kullanılışı); *Odissi* (Hint dans formlarının en tam ve geliştirilmiş *genre*'ı; Margot Fonteyn'le aşık atan bir ustalık sergileyen *Madhavi Mughal*; *içdinginli, güzellik yüklü bir canlı torsodan geçip zaman ve mekânın çok belirli bir mimarisini kurarak sık sık dingin bir merkeze dönüyor*; dansın biçimselliği arttığı ölçüde giderek derinleşen bir ifadeye dönüşmesi); *Kuchipudi* (güney dansı); *Bharatanatyam* (güney dansı). bkz. Alastair Macaulay, "Acts of absolute devotion: The body, soul and subtlety of Indian dance,"**The Times Literary Supplement**, No. 5188 (September 6, 2002): 18-19.

26 George Steiner'in **Grammars of Creation** (New Haven and London: Yale University Press, 2001): 34'te "oportünist bayağılık" olarak nitelediği *Kitsch* bir yoruma göre İngilizce '*sketch*'den türeyerek Almanca'da yeşeren, ardından öteki dillere sıçrayan bir sözcük. Bu sözcüğün müzik bağlamında tartışması için bkz. Theodor W. Adorno, »Kitsch« [Ca. 1932], **Musikalische Schriften, V [Gesammelte Schriften Band 18]** (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1973): 791-794. *Kitsch*, yüksek kültür ve sanat savunucularının (*Bildungsglaube*) inancı tersine, sanatın (*Kunst*) kustuğu, çöpe attığı bir şey olmayıp tam da sanatın içinde barınıp dışa fırlayarak duyguları talan edeceği ânı bekler. Burada da onun suç ortağı bayağılıktır (*Vulgär; Vulgarität*); bayağılık ise imal edilip takaslanan, satışa arzedilebilir tüm duyguların belirgin bir özelliğidir. Pleb sanatı karşısında patrisyenlik taslayarak onu aşağılayan yüksek sanat savunucuları bu bakımdan tam da sanatı bayağılaştırmaya, *kitsch*'leşmeye birinci dereceden katkıda bulunan bir tutum sergilerler. Oysa Adorno'nun yazdığı gibi sözümona yüksek sanat pleb ögeyi aşağılayacağına ondan esinlenmeyi bilseydi gerçek, hakiki ağırlığına kavuşurdu. Bkz. **Ästhetische Theorie** (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1973): 355-356. [İng: **Aesthetic Theory**, tr. by Robert Hullot-Kantor (London: The Athlone Press 1997): 239-240.]

ran bulanık çizgi daha da silinmeye mahkûm olacaktır. Bu belirsiz sınır aşıldığında dansın gönendirici ve dönüştürücü işlevi de ortadan kalkmaya başlar. İster köklerinin önemli bir kısmı eskinin saray danslarına özgü '*étiquette*'de bulunabilecek ve 'yüksek sanat' türü sayıldığı ölçüde diğer dans türlerini hor gören ama popülerleştiği ölçüde de kendi *kitsch*'leşen 'klâsik bale' isterse büyük ölçüde aynı 'popüler kültür' baskısı altında olan 'modern dans' türleri olsun, dansın tüm türlerini bekleyen büyük bir tehlikedir dikkati çekmeye çalıştığımız. Şu 'beyaz bale' sözcüğünün ilginç bir benzetme olarak 'pembe dizi'yi andırması bizlere bir şeyler anlatıyor olmasın sakın?

"Sanat"tan beklenen alımlayıcı üzerindeki "kurtarıcı" etkinin günümüz koşullarında diğer performans sanatlarıyla birlikte dans yoluyla ne kadar sağlanabildiği sorusu, üzerinde ciddi durulması gereken bir nokta. Bu soru yapay yaratılan sanatçı mitleri ya da üstün teknik beceri teraneleriyle hasıraltı edilemez. Bir başka biçimde ifade edersek, günümüz tüketicisinde süregitmesinde sonsuz yarar görülen ve belki de tüketici bireyin kendinin de kurnazca yarar gördüğü 'derin uyku'ya çağdaş dans/performans sanatlarının ne ölçüde katkıda bulunduğu gündeme getirilmesi gereken çok önemli soru olarak öne çıkıyor.

Dolayısıyla, oyunculuk sanatının bile dans sanatından çıkarak geliştiği (Lukács) kabul edilirse, geç Antik Çağ düşünürlerinden Lukianos'un duygu, tutku ya da eylemin davranışlarla canlandırılışı olarak gördüğü dans sanatının bugün geldiği noktada, en başta bu pratiğin tüm çalışanlarına salt teknik mükemmelliğe odaklanmak ötesinde de bazı görevler düşüyor. Çünkü aynı Lukianos dans ile konuşma sanatının (retorik) arasındaki ortak paydanın karakter ve tutkuları canlandırmak olduğunu belirtirken, gerçek bir *mimesis* yaratabilen dans sanatçılarının felsefe, etik gibi bir dizi başka bilgi dallarında da yetkin olmaları gerektiğinin de altını çizmekteydi. Bu beklenti at gözlüklü 'uzmanlaşma'nın (*der Fachmann*) –ki bu hiç de gerçek anlamda bir ihtisaslaşma değildir– giderek arttığı ve bilginin dar bir teknisizm içine hapsolduğu bir çağda bale ve modern dans sanatçılarından ne ölçüde beklenebilir?

Onca yavan sahneleme örneği düşünüldüğünde bunu en azından sahneleyicilerden beklemek gerekir düşüncesindeyim. Dansçının bedeni candan kopuk bir madde, dolayısıyla bir 'nesne' (daha doğrusu, 'malzeme') olarak algılandığı sürece, teknik mükemmeliyetin bile kısa erim ötesinde kalıcı yerleşebileceğini sanmıyorum.[27] Antiklerden esinlenen teşhisini yukarıda alıntıladığımız Gadamer buradaki temel meseleyi bu kez de şöyle dile getiriyordu:

> "'Ruh' (can) başka şeyler yanında ayrıksı bir alan değil, insan varoluşunun [*Dasein*] yaşayan tümüdür. Aristoteles bunu bilirdi. Ruh yaşayan bedenin dirimgücünden başka bir şey değildir."[28]

Gadamer'in hocası Martin Heidegger de benzer bir biçimde 'can'ı (ruh; *psuché*) Nietzsche'nin 'erk istenci'ne bağlayarak şöyle açıklar:

> "Yunanca'daki *psuché*'yi 'can' [*Seele*] diye çevirdiğimizde onu ne 'yaşam deneyimleri' anlamında [*im Sinne der Erlebnisse*], ne *ego cogito*'muzun bilincinde bildiğimiz bir şey ne de 'bilinçdışı' [*das »Unbewußte«*] olarak düşünme cüretine kapılıyoruz. Aristoteles için *psuché*, yaşayan şeyleri canlı tutan ve onların özüne dek nüfuz eden her ne ise oydu, yani tüm canlıların yaşayış ilkesi [*das Prinzip des Lebendigen*] anlamını taşıyordu."[29]

---

27 Bale ve genelde performans sanatları konusunda yetersiz bulduğu feminist yaklaşımların eleştirisine de girişen Alexandra Carter da dansçı bedeniyle ilgili benzer şöyle bir belirlemede bulunmaktadır: "Beden, toplumsal cinsiyet ideolojilerinin üzerine kazıldığı bir yüzey gibi görülebilir, *ama bedenin bir de derinliği vardır – ve kendi kendisinin farkına varma özelliği*... Artık yalnızca dans eden kişiyi değil, aynı zamanda dans eden ve izleyenlerin karşı koyma potansiyeli de taşıyan zihinsel deneyimlerini bedene –ve dansa– geri kazandırmanın zamanı gelmiştir." A. Carter, "Ölen Kuğular mı, Oturan Ördekler mi? Baleye Feminist Bakışlara Dair Eleştirel Düşünceler," çev. Rana Evcim O'Brien, **Toplumbilim [Feminist Eleştiri Özel Sayısı]**, No. 15 (Mayıs 2002): 96. [orijinali için bkz. "Dying Swans or Sitting Ducks – A Critical Reflection on Feminist Gazes at Ballet," **Performance Research**, IV/3 (1999): 91-98. Çeviriden yaptığım alıntıdaki vurgu benim]

28 »Hermeneutik und Psychiatrie«, **Über die Verborgenheit der Gesundheit**: 213. / "Hermeneutics and Psychiatry", **The Enigma of Health**: 173.

29 Martin Heidegger, **Nietzsche, Erster Band**, Fünfte Auflage (Pfüllingen: Neske, 1989 [1961]): 67 [İng.: Nietzsche, Vol.1, tr. by David Farrell Krell

Böylesi bir konumdan hareketle dans "olay"ını (*Ereignis*) bu kez dansçı açısından düşünmeye çalışalım. Böyle düşünüldüğünde dansçıdan beklenen, bedenin ondan kopuk sanılan bir canla (ruh) değil, bizzat barındırdığı dirimgücünün ortaya çıkarak kendini bütünlüğüyle, zirvede gerçekleştirmesidir. Dansçının kuru bir us yerine "sezenus"la bu hemhâle varması gerekir. Bu da cahil cesaretinden başka bir şey olmayan "içimden geldi de başardım" safsatasıyla asla gerçekleşemez. Burada Uzakdoğu'dakine benzer bir 'hemhâl' oluştan (*Ereignis*) söz ediyoruz. Kesinlikten uzak, ölçüme gelmez, ama canın sezdiği 'Tao' da böyle bir şey olmalı. Antik Yunanlıların gençlerini birer "*mousikon*", dolayısıyla da sağlam 'kafa ve vücûd'a sahip kentdaş olmaları için uğrattıkları, nerdeyse işkenceye varan eğitimin (*paideia*) çok yönlülüğünü bir an için düşünelim ve şimdinin gençlerine verilen resmî ya da gayriresmî her tür dans eğitimiyle karşı(t)laştıralım. Zorlu da olsa gereken eğitimin hakkını veren ve bedencanının kendisine fısıldayacağı üst noktayı sahnedeki performansında gerçekleştiren bir dansçının o andaki devinimi ve sergilediği performansın *aura*'sı izleyicinin gözünden kaçmayacaktır. İyi bir takım çalışması da aynı *aura*'yı daha da üste, sergilenen eserin tümüne taşır. Gerçek bir sanat eserinden beklenen de budur. Bu nedenledir ki, yalnızca dansta değil, tüm performans sanatlarında güçlü sanatçılar ego şişirmeye gerek duymaksızın sanatla yoğrulmuş varlıklarını (*Dasein*) bulunuşlarının (*Präsenz*) yarattığı farkla hemen belli ederler. Onların sahnede yer alan ötekileri de ezmeden sahneyi kaplamaları gönendiricidir. Bu nedenledir ki, dilimizde salt sanat etkinliğinde değil diğer yaşam alanlarında da böy-

---

(San Fransisco: Harper, 1991): Chp. 9, "The Idealistic Interpretation of Nietzsche's Doctrine of Will" 55.] Heidegger can'ın bedenden (*soma*) asla ayrı varolmadığını, üstelik ruhsal görüngülerin (konumuzda diyelim ki 'mükemmel' bir dans performansı) bedenin aksine tartı ve ölçüye gelmediği konusunda ısrarlıdır. Krş. Martin Heidegger, **Zollikoner Seminare: Protokolle-Zwiegespräche-Briefe**, Hrsg. von Medard Boss, 2. Auflage, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994 [1987]): 101. [İng.: **Zollikon Seminars: Protocols-Conversations-Letters**, ed. by Medard Boss, tr. from German with notes and afterwords by Franz Mayr and Richard Askay, (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2001): 78-79.

leleri için "Onun bir duruşu var" deriz.[30] Bu üst noktaya ulaşmanın *èntelékheia* olduğundan yukarıda söz etmiştik. Bir kez daha Gadamer'e söz verirsek:

> "Burada bulunuştan (*Präsenz*) söz edildiğinde bunun anlamı dar anlamda hesaplanabilir ve bir an için varolup da (*Jetztsein*) geçip giden zaman noktaları dizisine (*als Folge von Jetztpunkten*) özgü zamanın bilmecemsiliği değildir. Bulunuş burada asıl herhangi bir tür mekânın şimdide tümüyle dolduruluşunu (*eine raumfüllende Gegenwärtigkeit*) anlatmaktadır. Bu nedenledir ki büyük oyuncular için 'sadece bulunması yetiyor' deriz. Çünkü ötekiler sürekli çabalarken onların sadece sahnenin bir yerinde (*die Kulisse*) bulunmaları bile yetmektedir... Bu tam da gerçek varlığımızın ereğine ulaştığı, mükemmel biçime kavuştuğu bir şimdide oluş halidir. İşte Aristoteles bunu ifade etmek için şu muhteşem *èntelékheia* sözcüğünü dile kazandırmıştı."[31]

Bu durumda ortaya çıkan şey, Gadamer'in alabildiğine Kant yüklü ifade edişiyle "estetik yargı yetisi[ne sahip bedenin?] kavramsız dünyası"dır.[32] Bu ifade ise Eflâtun'un 'hakikat'in

30 Bu "duruşu olma"nın, mükemmeliyeti *zorlamasız* arayan sanatçıyı ilgilendiren ve üzerine düşünmemiz gereken gizemli bir yanı daha var. Düşüncelere dalıp gitmişken deyim yerindeyse 'orada olmayan' ve bu yüzden önündeki kuyuya düştüğü rivayet olunan Thales örneğiyle bu gizemi güzelce örnekleyen Heidegger'e bırakalım sözü isterseniz: "Yukarıdaki örnekte [Thales] olduğu gibi, bir meseleye [*Sache*] 'yaşarbeden (diribeden) ve can'la [*mit Leib und Seele*] kapılındığında, diribeden [*Leib*] uzakta, yoldadır [artık]. Ama gene de yaşarbedenin bu uzaktalığı [*Weg-sein des Leibes*] hiçleşme olmayıp yitipgidişin en esrarengiz görüngülerinden [*eines der geheimnisvollsten Phänomene der Privation*] biridir." Martin Heidegger, **Zollikoner Seminare**: 111. / **Zollikon Seminars**: 85. Sadece yalınlığından ötürü gizemli olan Heidegger'in bu saptamasını acaba sahne sanatlarında mükemmele doğru yol alış için de düşünemez miyiz?

31 »Es ist eine Art von Gegenwärtigkeit, in der unser eigentliches Dasein sozusagen in sein Telos, in seine Perfektion gelangt. Das Wort Entelecheia ist der wunderbare aristotelische Ausdrucksfund dafür.«, Hans-Georg Gadamer, »Leiberfahrung und Objektivierbarkeit«: 100. / "Bodily Experience and the Limits of Objectification": 74.]

32 Gadamer'in deyişinin Almancasını bulmamızın pek de mümkün olmadığı şu durumda yoruma açık eldeki İngilizce çevirisini vermiş olalım: "the conceptless world of the body of aesthetic judgement" Bkz. "Reply to Joan Stambaugh," **The Philosophy of Hans-Georg Gadamer** , ed. by Lewis Edwin Hahn

'güzellik'te bulunduğu, 'güzel' olanın aynı zamanda 'iyi' ve 'hakiki' olduğu yollu görüşünü düşündürtüyor ister istemez.

Öte yandan, ister klâsik bale, ister çağdaş dans sanatında olsun dansçı bedeninden söz ederken burada sanki soyut tek bir dansçı bedeni üzerinden genelleme yaptığımız sanılabilir. Tam tersine, her bedenin günümüzde ağır basan şu genelgeçer kalıp, teknolojik beden (=dans eden makine) mükemmeliyeti yerine daha üstün bir başka mükemmeliyet araması gereğinden söz açmışken şablonlardan hareket etmediğimiz gibi –çünkü her dansçının bedeni bu mükemmeliyeti kendi özgüllüğü üzerinden arar, aramak zorundadır da– bu arayışın aynı zamanda farklı dansçı bedenleri arasında mükemmel bir söyleşiyi gerçekleştirme amaçlı bir örgütlü eylem olduğu gerçeğini de göz ardı etmiyoruz. Bir grup dansının mükemmeliyeti her zaman kişilerin mükemmeliyetinin ötesinde, üzerinde ve daha önemlidir. Önemli olan, tüm sergilenişin başarısıdır; salt yıldız sanatçıların performansına indirgenen sanatsal bir etkinliğin dönüştürücü gücünden söz edilemez.

Olayın izleyici yanına daha yakından bakıldığında ise şu söylenebilir: pazarlama mantığıyla izleyicinin beğenisine öncelik veren bir prodüksiyon, ne denli teknik ustalık sergilenirse sergilensin, yukarıda sözü edilen "olay"ı (*Ereignis*) gerçekleştiremez. Broadway temsilleri buna en iyi örnektir. "Olay"ın (*Ereignis*) gerçekleşmediği yerde de hep 'merakî' ama gerçek 'hayret' (*thaumázein*) nedir çoktandır unutmuş,[33] bu yüzden de sanat

(Chicago and La Salle, Ill.: Open Court Publishing Company, 1997 [Library of Living Philosophers, Vol XXIV]): 135.

33 Günümüz sahne sanatları izleyicisinin eser karşısındaki yarı aktif konumunu kökünden etkileyen bu unutumun önemini gene Gadamer'den şu alıntıyla vurgulayabiliriz: "Kendisini tümüyle sanatın oyununa teslim eden izleyici ile sırf merakı niteleyen arzu arasında özden gelen bir fark bulunduğu açıktır. Gördüğünün sözgelimi kendini alıp götürmesi, gördüğü şeyde kendini unutuvermesi ve ondan kurtulamaması merakın da bir özelliğidir. Ama merak nesnesinin ayrıksılığı, onun temelde kimseyi ilgilendirmeyişi ve etkilemeyişidir. Gözleyen için bir anlamı yoktur onun. Kendisini toparlamak için gerçekten geri gelmesine yol açacak hiçbir şey yoktur nesnede. Çünkü burada imgenin çekimini yerleştiren şey sadece biçimsel bir yenilik, yani soyut bir başkalıktır [*die formale Qualität der Neuheit, d. h. der abstrakten Andersheit*]. Çekimin diyalektik tamamlayıcısının sıkıntı ve duyarsızlaşma olması gerçeği de

eserinin sahnelenişini yalnızca 'değişim-değerleri' bazında bir bireysel deneyim olarak değerlendirerek ("bilet aldım, paramın karşılığını isterim!") yorulmadan kolay tüketebileceği bir şeymişçesine izleyen ("çok eğlendim, keyif aldım." [ya da tersi]) 'seyirci'nin sahneyle arasındaki kısa süreli ilişki ne denli samimi ve yakın olursa olsun, gösteri boyunca yaşadığı episodik deneyimin belleğinde sürekli kalıcılığından dem vurmak zordur. Modern çağda örtük ya da açık yakın ilişkileri bile ağırlıkla 'değişim-değerleri'nce belirlenen 'kitle bireyi'nin sürekli yaşadığı şey,[34] sahneyle kurulan böylesine alışageldik ilişkilerde de yüze çıkar. Bu durumu dönüştürmeyi amaçlamanın tam tersine, izleyici kitlesine 'kültür endüstrisi'nin pompaladığı standard beğenileri veri sayıp 'müşteri velinimetimizdir' mantığıyla karşılamayı seçen her tür 'bildik' sahne gösterisi de bittiğinde bellekte kalıcı bir iz bırakmayan, sonradan hatırlandığında da sıkıcı bile gelebilecek bir sürprizin geçip giden sıradan herhangi bir zaman aralığında izleyiciyi etkilemesi, ardından da sabun köpüğü gibi yitip gitmesinden ibaret.[35]

---

burada kendini gösterir [*Das zeigt sich darin, daß ihm als dialektisches Komplement das Langweiligwerden und die Abstumpfung zukommen*]. Buna karşıt durumda ise, izleyicisine kendini sanatın oyunu olarak sunan her ne ise, o andaki kopuşumuzda kendini bitirivermez; tersine, kendi için kalıcılık talep ettiği kadar [kendiyle gelen] bu talebin kalıcılığını da saklı tutar kendinde [*sondern schließt einen Anspruch auf Dauer und die Dauer eines Anspruches ein*]." Hans-Georg Gadamer, **Wahrheit und Methode [Hermeneutik I], Gesammelte Werke, Bd. 1** (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1990): 131. [İng.: **Truth and Method**, tr. by William Glen-Doepel, ed. by John Cumming and Garrett Barden (London: Sheed and Ward, 1975): 111-112.]

34 Sennet'in kişilerarası ilişkiler için şu söyledikleri konumuz için de geçerlidir: "Samimi yakınlık bir değiştokuş ilişkisiyse bunun mantıksal sonucu da sıkıntıdır. ["Boredom is the logical consequence of intimacy as an exchange relationship."]" Richard Sennett, **The Fall of Public Man** (Cambridge: Cambridge University Press, 1974): 10.

35 Bu vahim durumun 'kültür endüstrisi'nin veri aldığı bir şey olmayıp tersine 'imal ettiği' ve gerçek izleyicilere sinsice aşıladığı 'kitle beğenisi' denen ideolojik kurguyla yakın ilişkisi vardır. Bugün aynı endüstri bir zamanlar zorunlu ama gereksiz bir yanılsamayla 'yüksek sanat' sayılan dans gibi performans sanatlarını da artık, festivallerde parayı basanın "boş zaman"ını dolduran eğlencelik faaliyetlere dönüştürmektedir. Ne denli renkli olursa olsun, pazarlanan tüm mallar gibi bu tür etkinlikler de gri renkli metalar dünyasını *yapay* bireysel ruh hallerine (*mood*) taşıdıkları için, sonunda boş zamanı gene boşlukla doldurarak bireylerdeki sıkıntıyı sürekli yenilerler. Bu konuda gene

Güne uyar makine-bedenlerin sergilemeye zorlandıkları salt teknik beceriklilik ya da daha kötüsü, gösteriden çok gösterişe dönük kurnazlıkların işlediği yerde yaratıcı ve icracısının öznel yönelimleri ötesinde kendi başına ayakta duran bir 'sanat çalışması've bu 'çalışma'/ icranın etkisiyle izleyicinin de belleğine kendi istenci ötesinde 'insanlık' gerçeğini kazıyabilecek bir deneyimin gerçekleşmesi beklenmemelidir. Kalıcılığı mümkün kılan en önemli özelliklerden biri de bizzat tüm sanat icracılarının kendilerine 'hemhâl' olma olanak ve ayrıcalığını tanımalarından geçer. Konumuz dans alanının 'icracı'ları olduğunda öyle görünüyor ki, bu 'hemhâl' oluşun 'olmazsa olmaz' bir koşulu var: o da bedenini tıkır tıkır işler bir makine gibi görmek yerine, kendi bedencanını aynı bedenin dirimgücünün dansa özgü biçimde vücûd bulmasına izin verecek şekilde algılayıp hissederek, gereken duyarlılıkla hazırlamak.

Bunun dans yoluyla '*show*'a değil de gerçek bir gösteriye dönüştüğü yer ve noktada, işte tam da o an, geçmişte büyük bir ozanda (Hölderlin) ilâhiye dönüşmüş olan 'o şey' bir kez daha hepimiz önünde gerçekliğe bürünecektir düşüncesindeyim. Bu da 'hakiki' sanatın yani en geniş anlamda *die Dichtung*'un, sanat çalışması yoluyla icracılarının bedencanından geçerek karşımızda dans etmesinden başka bir şey değildir. '*Kitsch*'in beslendiği sinsi 'simülatif' duyguların izleyiciyi istilasına izin vermeyen, sonunda da tıpkı ona eşlik eden müzik ya da sessizliğin müziği gibi bir başka dile çevrilmesi pek de mümkün olmayan hakiki bir sanat çalışmasının (*die Dichtung*) önemi bu noktada ortaya çıkar. Bedencanların hemhâl dansıyla o an 'buradalaşan' sanat işte karşımızda ölümlülerin yeryüzündeki duraksar, *geçici* ikâmeti sırasındaki anlamlı yaşantılardan birini daha bağımsız ve bütüncül bir çalışmanın/yaratının (*das Gebilde*) *kalıcı* biçimine dönüştürmektedir. Hölderlin'in diliyle, yeryüzündeki "şu kararsız ikâmetimizde tutunabileceğimiz bir şey"in[36] gizemli varlığına işaret eden kısa süreli bir olay bi-

---

bkz. Theodor W. Adorno, **Ästhetische Theorie**: 365, 374. / **Aesthetic Theory**: 246, 253.

36 "Brot und Wein"ın ikinci dizesi: »*in der zaudernder Weile einiges Haltba-*

ze çarpıp geçerken belleğimizde az çok kalıcı bir iz bırakmıştır. Dansçının bedencanını da sınırlılıkları ötesinde gönendiren bir dans "olay"ının bir kez daha tüm çarpıcılığıyla anımsatacağı gibi, kendisi hep aynı yerde dururken insanlığımızı sürekli hatırlatan 'sanat'ın "dönüştürücü gücü" bundan başka ne olabilir ki?

---

re sei«. Bkz. Hans-Georg Gadamer, »Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest« [1974], **Gesammellte Werke, Band 8 [Ästhetik und Poetik, I: Kunst als Aussage]** (Tübingen J.C.B. Mohr, 1993): 142. [İng.: "The Relevance of the Beautiful...," **The Relevance of the Beautiful and Other Essays**: 53.]

Dans Pratiği üzerine ek düşünceler*

Çağdaş Gösteri Sanatları Girişimi ve İstanbul Modern işbirliğiyle, "Yeninin Seyri, Seyrin Yenisi" kalıpbaşlığı altında gerçekleştirilen buluşmalar dizisinin altıncısına çağrılmamdan dolayı, ilgili arkadaşların hepsine teşekkürlerimi sunarım.

Daha önce bir iki yerde yayımlanan "Türkiye'de bir dans sosyolojisi için peşrev" başlıklı bir yazımda dışarıdan bu pratiğe bakan bir 'yabancı' gözüyle bazı noktalara öncelikle dansla doğrudan ilgili olanların dikkatlerini çekmeye çalışmıştım.

Aynı yazıda "birkaç işaret dışında konunun hakkını veren bir 'dans sosyolojisi' yapabileceğimi sanmıyorum" diye baştan yazarak, dışarıdan müdahalemin sınırlarını da az çok koyduğumu dikkatli bir göz fark etmiş olmalıdır.

(*) Bu kısa yazı ilk biçimiyle"Çağdaş Gösteri Sanatları Girişimi"nin düzenlediği, görsel ve plastik alanlardaki pratisyenlerle kuramsal konumlar üzerine çalışanları buluşturmaya çalışan ve hem maddi pratiklere hem de yerel bağlamlara ömcelik tanıyan "Yeninin Seyri, Seyrin Yenisi" başlıklı seminerler dizisinin parçası olarak 28 Mart 2009 tarihinde İstanbul Modern (Tophane)'de gerçekleştirilen panelde yapılan konuşmaya dayanmaktadır metnidir. Bu olanağı yaratan iki arkadaşa, Şafak Uysal ve Zeynep Günsur'a özel teşekkürlerimle. Bu sunumda ortaya konulan bazı sezi, görü ve savların geliştirilmesinde Muzaffer Evci ile konu üzerine zaman zaman sürdürdüğümüz sohbetlere de borçlu olduğumu ayrıca belirtmeliyim. Yazı "4. Uluslararası Dansa Davet Festivali"nde (İzmir, 17-20 Kasım 2009) sunulmak üzere sonradan yeniden işlenmiştir.

Bu sınırlamayla, kısaca özetlemem gerekirse, nelerdi önemli gördüğüm ve dikkatleri çekmeye çalıştığım şu bir iki husus?

1. Türkiye'de 'devlet' ya da 'özel' güdümlü dans pratiği? Temelde fark var mı?

1.a. Pratiğin biçimlenişini belirleyen 'anlayış(lar)'? toplumun diğer kesimlerinden yalıtılmışlık (dışarıya belirgin bir kapalılık neyin göstergesi?)

1.b. Bu işleyişe özgü 'iç iktidar' ilişkileri?

2. Dansçıların bir 'alt-kültür' oluşturması; içeride oluşmaya başlayan fay hatları: Dans söz konusu olduğunda tüm bunların (ve de yanılmıyorsam pratik içinde oluşmaya başlayan iç çatlağın) toplumsal-ekonomik-kültürel ve hâttâ siyasi bağlamına da yakından bakılması gereği.

3. Dans 'pratiği'nin bir 'sanat' olmasında etmen, onu başka sanat pratiklerinden ayırt edici çok önemli bir neden: bedencanın (*bodysoul*) terbiyesi, disiplini. Bedencanın yatkınlığı ve bu yatkınlığı işlergerçekliğe (*èntelékheia*) kavuşturmak için gereken 'öğrenilebilir' yetiler – bunun abartılmaması gerekir, bedenin büyük bir özürü olmadıkça,'can'ın gönül koyması bedencanın eksikliklerini bir yere kadar, giderek yüksekteki bir noktada telâfi edebilir; en başta sürekli çalışma ve destekleyici alışkanlıklar (örneğin, sağlıklı bir 'gıda rejimi'), ama asıl önemlisi, dansçının sarandünyasını belirleyen 'ethos.' Bu sonuncunun, şimdilerde pek bir revaçta olan, ve Adorno'nun doğru bir saptamasıyla, "ahlâkın vicdan azabı" [1] olan. 'etik'le ve hele etik üzerine kalıp reçetelerle hiç karıştırılmaması gerekir.

Henüz araştırma yaparak yanıtını arama şansı bulamadığım, ama bu yanıtı asıl dansla birebir ilişkili olanlardan beklememiz gerektiğini düşündüğüm bu ve benzeri potansiyel sorular hâlâ

---

1 »*Ethik ist das schlechte Gewissen, das Gewissen über sich selber.*«, Theodor W Adorno, **Probleme der Moralphilosophie (1963) [Nachgelassene Schriften, Abteilung IV: Vorlesungen, Band 10]**, Hrsgb/ von Thomas Schröder (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1996): 21-22; 269-70, Anmerkung des Herausgeber 19. [İng.: **Problems of Moral Philosophy**, ed. by Thomas Schröder; tr. by Rodney Livingstone (Cambridge: Polity Press, 2000): Lecture 1 (7 May 1963), s. 9-10 ve 185, not 20, 21].

yanıt beklerken, 'yeni' bir şey eklemeye kalkışmak çok mu gerekli? Öyleyse eğer, eklenecek daha ne kaldı ki?

Kalmaz olur mu! En başta, 'Yeni'yi (*das Neue*) nerdeyse bir tapıncağa dönüştüren 'modernlik' ve kapitalist kültür pazarı koşullarında hangi baskın toplumsal-ekonomik-kültürel eğilimlerin 'sanat' yapmanın, özelde de dans pratiğinin, deyim pek yerinde olmasa da, 'kültür'de ve bu kültürü sarmalayan zihniyette ne türden dönüşümleri zorladığı. Bunun sonucunda, eskiyle bağın 'unutulmaya' yüz tutup tutmadığı. Eğer öyleyse bunun herkese çıkan toplu faturasının ne meblağ tuttuğu.

Bu buluşmalar dizisini güdümleyen anahtar sözcüklerin başında da "Yeni" geliyor gibi. Öyleyse oradan girerek, ekleyebileceğim 'yeni' bir şey varsa, onu paylaşmaya çalışayım sizlerle. İçeriksiz bir kalıba benzeyen şu 'yeni' sözcüğü, modernliği hazırlayan koşulların kuluçkalanıp da ufaktan etkilerini göstermeye başladığı dönemlerden, özellikle de yazın yaşamına damgasını vuran, ünlü *Querelle des Ancients et des Modernes*'den beri, modern olmanın nerdeyse temel özelliğiymiş gibi algılandı.

Öte yandan, sağlamlığı kuşku götürür 'modernler' olarak biliyoruz ki, 'yeni' hiç yoktan gökten zembille ya da vahiyle inmez kişilere. Onu hazırlayan çeşitli düzeylerdeki tarihsel koşullardan kopuk olarak, boşlukta 'yeni'nin tavrını koymak, kopuşa dahi damgasını vuran sürekliliği ve geleneklerin hatırı sayılır mirasını göz ardı ederek eskinin birikimine burun kıvırmak, 'yeni'nin arzuladığı, eskisinden farklı yeni katkının gerçekleşmesini engelleyebileceği gibi, eskinin halihazırdaki ucuz ve kötü statükosuna da kısa yoldan teslimiyet anlamı taşır. Şimdi çok kısa açmaya çalışacağım husus düşünülürken, bu noktaların zihnimizin gerisinde durmasında sayısız yarar var.

Aşağıda oldukça özet tartışacağım hususlarda özellikle dans ve 'sessizliğin' müziğini de unutmaksızın, müziğe ve bunun görsellik ortamından geçiş, süzülüş kiplerine özel ağırlık tanıdım. Tartışmada zihnimde sürekli duran bir başka husus da devinen bir 'cisim' olarak insan bedeninin hem fizik hem de sosyo-kültürel çevreninde nasıl yer tuttuğu ve, deyim yerindeyse, dansçının bilincinden bile bağımsızlaşarak, iç ve dış boşluk

dahil, kendini ve çevrenini nasıl algıladığıdır. Bu bir anlamda da Aristoteles'ten beri özellikle sanat faaliyetinde önem taşıyan "ruhun gözüne" (*omma tês psychês*[2]) denk düşer.

Buradaki kritik nokta işte 'yeni'nin eskiden kopma mücadelesinde, giderek koparken bile eskiye, geleneğin mirasına (örneğin bir ülkedeki dans mirasına) neler borçlu olabileceğine aymamızdır. Çünkü bu yapılmazsa tek tek kopuk, birikme potansiyeli taşımayan deneylerden (*das Erlebnis*) ve bunları saran, istenç yüklü olduğu ölçüde maymun iştahlı, yani çabucak unutmaya meyilli kısa bellek (*mémoire volontaire*) ötesinde bir yerlere varılamaz; günlerin köpüğünde yaşanır sadece. Bu egemen statükonun öpüp başına koyacağı, direniş ve başkaldırının da yanlış hedeflere yönelerek mum alevi gibi söneceği bir boşluktur aynı zamanda.

Oysa, koparken bile nereden, örneğin, hangi dans 'geleneği'nden ve neden koptuğunu bilerek, hem icra hem de seyir olarak yaşanan sanat deneyimi (sözgelimi icracılarının ve alımlayıcılarının gözünden bir dans gösterisi) o sanatın sonraki akışına, 'seyri'ne de damgasını vuracaktır. Bunun nedeni de dans pratiğinin özgül alanında yetişmiş her bedenin dans geleneklerinin kolektif bedenleri biçimlendirmesiyle oluşan, geçmişten miras yaşam boyu ve bilinç-dışı tecrübeden (*die Erfahrung*) kendi payına düşeni, yeteneklerinin çalıştırılmasıyla oranlı alabilmesidir. Sonuç istenç-dışı olduğu denli uzun erimli kalıcı bir kolektif belleğin (*mémoire involontaire*) oluşmasıdır ki, burada kendisi başlı başına bir gizem olan zamanın akışı içinde herkese ortak, ama kişinin de bedencanında özgülleşebilecek bir bellektir söz konusu olan. İşte özellikle dans camiasındaki herkes, öncelikle de gereken eğitimi alarak bedencanını 1. güç (kuvvet), 2. hız (sürat) ve 3. dayanıklılık (mukavemet) unsurlarının en optimum bileşkesine kavuşturma çabasını gönülden duyan dansçı ve yukarıdaki gözlemleri zihinlerinde tutarak onları yetiştirmeye gönül koyanlar için unutulmaması gerekli bir nokta. Böyle bir özgülleşmenin gerçekleşmesiyle birlikte, dansçı bedeninin de başta dansçının kendi gözünde artık bir maki-

2 Örneğin bkz. Eflâtun, *Devlet*, 533d.

ne gibi görülmekten çıkıp bir belleğe kavuşacağını düşünmek çok da zor olmasa gerek. Bu durumda dansçı artık çabucak yitip gitmeye yatkın zorlama bir belleğe gerek duymadan, bilincinde bile olmaksızın dansını çalışıp performansını sergilerken kasmadan mükemmeli hedefleyerek yapmakta, yaşamaktadır, diyebiliriz bu durumda.

İşte, böyle bir dans gösterisini izleyen seyirci de kuluçkada yatıp da dansçıda dışavuran yaşam tecrübesinin, *die Erfahrung*'un tetiklemesiyle, aynı 'seyir' içinde akarken yalnızca uzun erimli belleğin (*mémoire involontaire*) ona hatırlattığı 'güzelliği' yaşamakla kalmayacak, asıl önemlisi "düşünmek" zorunda da kalacaktır.

Nasıl mı? Rainer Maria Rilke'nin dizelerinde telkin edildiği gibi.[3]

---

3 "...tek nokta yok burada, / görülmediğin. Değiştirmelisin yaşamını. [»..da ist keine Stelle, / die dich nicht sieht. Du musst dein Leben ändern«], *Archaïscher Torso Apollos* (1907)

Türkiye'de sosyal bilimlerin usta hocalarından Hasan Ünal Nalbantoğlu, sosyal teorinin sapaklı yollarının bilgisinden öte, asıl, eleştirel düşünce tutkusunu ve özenini öğretir. Onun metinlerindeki ince kavram ve dil işçiliği, düşüncenin araçsallaştırılmasına ve yüzeyselleşmeye karşı bir uyarıdır.

Nalbantoğlu'nun *Arayışlar* derlemesi, sosyal teoriyle, kültür endüstrisiyle, bilimle ilgili meselelerin ana yollarında seyrediyordu. Elinizdeki derlemede de bu ilgiler eksik değil; sözgelimi sivil toplum, kamu alanı gibi revaçtaki kavramların sorgulanması söz konusu.Ancak *Yan Yollar*'daki yazılar daha ziyade mimarlık, edebiyat, dans, müzik gibi özgül temalar ve pratiklerle meşgul oluyor. Bu alanlara emek pratikleri olarak bakıyor, eyleyicilerinin "bedencan ve zihin dinamikleriyle" ideolojik söylemlerini mercek altına alıyor.

"Bu mesele, sorun ve konuları bir 'uzman' gayretkeşliğiyle değil, bir amatore tutkusuyla" ele aldığını söylüyor Nalbantoğlu. Temalara uygun olarak, sosyal teorinin serinliğiyle edebî zevki birleştiren yazılar...






ISBN-13: 978-975-05-0739-7
9 789750 507397